JULIJUS EVOLA

METAFIZIKA SEKSA I

Prevela sa italijanskog
Dubravka Rajh

Pogovor
Dragoš Kalajić

M I K R O T H E O S



Naslov originala
Julius Evola
Metafisica del Sesso

Štampano izdanje
Julijus Evola
Metafizika seksa I
ALEF, Biblioteka časopisa *Gradac*
Urednik *Branko Kukić*
Gradac.org.rs
Dom kulture
Čačak 1990.

Recenzenti
Dragoš Kalajić i *Branko Kukić*

Oprema
Mile Grozdanić

Štampa
Litopapir Čačak

Internet izdanje
mikrotheos.blogspot.com

Sadržaj

UVOD

1. Razgraničenje teme

Naslov ove knjige traži tačno određenje onoga što se odnosi na termin »metafizika«. Ta reč biće ovde upotrebljena dvoznačno. Prvo od ovih značenja dosta je često u filozofiji gde se pod »metafizikom« podrazumeva istraživanje poslednjih principa i značenja. Metafizika seksa biće, dakle, proučavanje onog što, sa apsolutne tačke gledišta, znače polovi, ili odnosi zasnovani na polovima. Takvo istraživanje ima malo prethodnika. Kad navedemo Platona, bez obzira na neke nagoveštaje koji se mogu naći kod autora oko perioda renesanse, od Bemeovih teorija kao i teorija izvesnih inovernih mističara koji su njime inspirisani, sve do Franca fon Badera, stižemo do Šopenhauera, po kojem se može spomenuti samo Vajninger i, u izvesnoj meri, jedan Karpenter, jedan Berđajev i jedan Klages. U savremenoj epohi, a prvenstveno danas, endemijski se umnožilo bavljenje problemom polova sa antropološke, biološke, sociološke, eugeničke i, napokon, psihoanalitičke tačke gledišta; čak je stvoren neologizam za istraživanja te vrste — »seksologija«; ali, sve to ima malo ili nikakve veze s metafizikom seksa. U ovoj, kao i u svakoj drugoj oblasti, naše savremenike istraživanje poslednjih značenja nije zanimalo, ili im se ono činilo kao beznačajno i prevaziđeno. Htelo se dostići nešto značajnije i ozbiljnije, držeći se, međutim, empirijske i ograničeno ljudske ravni, kada se pažnja nije usredsređivala upravo na patološke nusprodukte seksa.

To, u velikoj meri važi za one jučerašnje i današnje autore koji su pre nego specifično o seksu, raspravljali o ljubavi. Ravan koje su se oni, u stvari, držali jeste psihološka kao i ona opšte analize osećanja. Čak i ono sto su pisci, kao Stendal, Burže, Balzak, Solovjov ili Lorens u tom pogledu objavili jedva dodiruje najdublja značenja seksa. Uostalom, pozivati se na »ljubav« — s obzirom na ono sto se danas uglavnom podrazumeva pod tom rečju i s obzirom na neusaglašenost prvenstveno osećajnog i romantičnog reda u većini odgovarajućih iskustava — nije mogio a da ne stvori dvosmislenost i da ne suzi istraživanje na ograničen i manje-više banalan prostor. Samo tu i tamo, gotovo, rekli bismo, slučajno, približilo se onom sto se vezuje za dubinsku dimenziju, ili metafizičku dimenziju ljubavi, u njenom odnosu sa seksom.

Međutim, u ovoj studiji reč »metafizika« upotrebiće se i u drugom značenju, ne bez odnosa sa svojom etimologijom, budući da reč »metafizika« bukvalno znači nauka o onom što ide s one strane fizičkog. Samo što se to »s one strane fizičkog« ovde neće odnositi na apstraktne pojmove ili filozofske ideje već na ono što može da proizađe, kao mogućnost ne samo fizičkog iskustva, kao transpsihološko i transfiziološko iskustvo, iz učenja o mnogostrukim stanjima bića, iz antropologije koja se ne zaustavlja, kao ona iz najskorije prošlosti, na jednostavnom binomu duša—telo nego zna za »finotvarne« i čak transcendentne modalitete ljudske svesti. *Terra incognita* za većinu naših savremenika, spoznaja te vrste bila je integralni deo drevnih tradicija najrazličitijih naroda.

Dakle, odatle ćemo izvući polazište za jednu metafiziku seksa u drugom smislu: kao utvrđivanje svega onoga što u seksualnom iskustvu vodi promeni

nivoa obične svesti, »fizičke«, a katkad čak i otklanjanju uslovnosti pojedinačnog Ja i trenutno pomaljanje i umetanje u svest načina postojanja koji imaju duboko obeležje.

Da se u svakom intenzivnom iskustvu *erosa* utemeljuje drugačiji ritam, da različita struja zaodeva i zanosi, ili pak obustavlja, obične osobine ljudske jedinke, da se prema jednom drugačijem svetu otvaraju uski prolazi — to se u svim vremenima primećivalo i predosećalo. Ali, u onima koji su subjekti takvih iskustava gotovo uvek izostaje dovoljna razvijenost finotvarnog senzibiliteta kojim bi se moglo ubrati nešto više od osećaja i osećanja kojima su obuzeti; nedostaje svaka osnova za snalaženje u slučaju da se nagoveste pomeranja nivoa, o kojima je bilo reči.

Međutim, kada seksualno iskustvo postane predmet naučne studije, pozivajući se na druge, a ne na sebe same, ni u pogledu jedne metafizike seksa uzete u ovom drugom posebnom smislu, stvari ne stoje bolje. Nauke sposobne da pruže adekvatne reference za ispitivanje ove potencijalne dimenzije iskustva *erosa* gotovo su sasvim iščezle. Tako su izostala neophodna znanja da se u terminima *realnosti* individualiziraju mogući sadržaji onoga sto se obično prima »irealistično«, dovodeći opet ne-ljudsko na egzaltirane obode jedino ljudskog, strasti i osećanja, praveći tek jednostavnu poeziju, lirizam, idealizovani romantizam i raščinjujući sve.

Ovim opažanjima imamo na umu erotsku oblast koju možemo da nazovemo profanom, koja je, otprilike, jedino što moderni čovek i žena savremenog Zapada poznaju, i koju uzimaju u razmatranje današnji psiholozi i seksolozi. Može da se dogodi da u najdubljim značenjima koja ćemo označiti u ljubavi uopšte, i čak u okrutnom činu koji je iskazuje i okončava, u onom činu u kojem se, kao što je neko rekao, »oblikuje višestruko i monstruozno biće«, a, reklo bi se, čovek i žena »nastoje da ponize, žrtvuju sve ono što je u njima lepo« (Barbis) — može da se dogodi da se u svemu tome većina ne prepozna, već da se posluži ćudljivim i proizvoljnim tumačenjima, posve našim, ličnim, s nejasnim i »hermetičnim« obeležjem.

Stvari mogu da izgledaju takve samo onom koji postavlja kao apsolutno ono što, načelno, on vidi oko sebe ili doživljava u sebi. Ali svet *erosa* nije započeo danas, i dovoljno je *samo* baciti pogled na istoriju, etnologiju, istoriju religija, misteriozofiju, *folklor*, mitologiju, da bi se steklo uverenje o postojanju oblika *erosa* i seksualnog iskustva, u kojima su se prepoznavale najdublje mogućnosti, u kojima su značenja transfiziološkog i transpsihološkog reda, kao ona koja ćemo spomenuti, bila dovoljno istaknuta. Reference takve vrste, posve dokumentovane i podudarne u tradicijama veoma različitih civilizacija, biće dovoljne da udaljimo misao da je metafizika seksa naprosto singularna fiksacija. Zaključak koji se može izvući je drugačiji: moraće se pre reći da su, kao usled atrofije, određeni aspekti *erosa* većinom postali latentni, gotovo nerazaznajni, da u običnoj seksualnoj ljubavi od njih ostaju samo tragovi i indicije, te je, da bi im se omogućilo da proisteknu, potrebna integracija, proces analogan onome koji u matematici predstavlja prelaz od diferencijala na integral. Nije zapravo verovatno da je u pomenutim drevnim oblicima, često sakralnim i inicijacijskim, pronađeno i pridodano *erosu* ono što je u odgovarajućem ljudskom iskustvu sasvim nepostojeće; nije verovatno da se od njega napravila upotreba za koju se

ono ni na koji način nije nudilo, čak ni virtuelno i principijelno. Mnogo verovatnije je da se to iskustvo vremenom na izvestan način degradiralo, osiromašilo, pomračilo ili spljoštilo u ogromnoj većini muških i ženskih pripadnika jednog ciklusa civilizacije okrenutog u stvari prema materijalnosti. Ispravno je rečeno: «Činjenica da čovečanstvo vodi ljubav na načih kako, manje-više, radi sve, to jest glupo i nesvesno, ne sprečava da njena tajna nastavlja da održava dostojanstvo koje joj dogovara«.[1] Osim toga, malo vredi prigovor da su neke mogućnosti i neka značenja *erosa* dokazive samo u izuzetnim slučajevima. Upravo ovi današnji izuzeci (koji se, uostalom, integrišu u onom što je, kao što je rečeno, u drugim vremenima pokazivalo takvo obeležje u mnogo manjem stepenu) predstavljaju ključ za razumevanje potencijalnog, dubokog i nesvesnog sadržaja čak i ne-izuzetnog i profanog. Mokler, mada u osnovi nema na umu da istina jedne strasti ima profano i prirodno obeležje, ispravno kaže: »U ljubavi se vrše pokreti bez razmišljanja, i njena tajna je jasna samo malobrojnim bićima. . . U nebrojenom mnoštvu bića s ljudskim likom malo je ljudi: a u tom probiru veoma je malo onih koji dokučuju značenje ljubavi«.[2] U ovoj, kao i u svakoj drugoj oblasti, statistički kriterijum nema nikakvu vrednost. Možemo da ga ostavimo banalnosti jedne metode, kao one koju je upotrebio Kinsi u svojim poznatim izveštajima o »seksualnom ponašanju muške i ženske jedinke u ljudskoj vrsti«. U istraživanju, kao što je naše, izuzetno je ono što može da vredi kao »normalno« u višem smislu.

Na toj osnovi, mogu se već razgraničiti polja na kojima će se odvijati naše istraživanje. Prva oblast biće erotsko-seksualno iskustvo uopšte, odnosno profana ljubav koju može da poznaje bilo koji Armando i bilo koja Mariolina, da bi već u njoj potražili »međuprostorne pokazatelje« nečega što, virtuelno, vodi s one strane jednostavnog fizičkog i osećajnog čina. Istraživanje može da počne od izvesne količine konstantnih izraza u jeziku ljubavnika i ponavljanih oblika njihovog ponašanja. Ovu građu, dakle, pruža već svakodnevni život. Potrebno je razmotriti je u novoj svetlosti da bi se od onoga što izgleda najstereotipnije, najbanalnije i najustajalije dobili izvesni zanimljivi pokazatelji.

I dalje u fenomenologiji profane ljubavi, druga građa može da se napabirči među romanopiscima i dramatičarima: zna se da su u savremeno doba njihova dela za predmet imala gotovo isključivo ljubav i seks. Uopšte, nije, naime, rečeno da ovakve tvorevine nemaju izvesnu vrednost svedočanstava, »ljudskog dokumenta«, jer obično neko zaista doživljeno lično iskustvo, ili makar tome težeće, sačinjava tvorevinu umetničkog stvaranja. A to što one najviše pokazuju da su, zapravo, umetnost — u onome što se kao osećanje, kazivanje ili činjenje pripisuje različitim ličnostima — ne svodi se uvek na izmišljotinu i maštu. Može, pak, da se radi o integracijama, upotpunjavanjima i povećanjima gde se jasno pojavljuje na svetlosti ono što je u stvarnosti — u ličnom iskustvu autora ili drugih — predstavljeno samo na nekompletan, nem ili konativan način. U toj meri, u umetnosti i u romanu može se naći i druga građa koja se po sebi može smatrati objektivnom i koja se cesto tiče već diferenciranih oblika *erosa*.

Traženje građe nalazi, međutim, teškoće u vezi s događajima koji se odnose na oblast koja je značajna za našu studiju, oblast stanja koja se razvijaju

1 S. Péladan, »La science de l'amour« (Amphithéâtre des sciences mortes), Paris, 1911, str. 102.
2 C. Mauclair, »La magie de l'amour«, ital. prev. str. 162-163.

na vrhuncima erotsko-seksualnog iskustva u vreme koitusa. Književnost tu nudi malo toga. Do juče, postojala je zabrana puritanizma. Ali, čak i u savremenim ekscesivnim romanima ono sto je banalno i vulgarno preteže u materijalu koji bi eventualno bio upotrebljiv za naše ciljeve.

Iz same podzemne pornografske literature malo toga se može izvući. Proizvedena prvenstveno da bi uzbudila čitaoce, ona je užasno jadna ne u pogledu događaja, opisanih scena, već odgovarajućih unutrašnjih osećanja; stvar, uostalom, sasvim očekivana budući da je lišena, uopšte, svake autentičnosti.

Što se direktnog sakupljanja građe tiče, susrećemo se s dvostrukom teškoćom, subjektivnom i objektivnom. Subjektivnom, jer ne samo sa strancima već čak i sa sopstvenim muškim ili ženskim *partnerom* izbegava se tačno i iskreno kazivanje o onome sto se iskušava u najekscesivnijim fazama telesne bliskosti. Teškoća je, zatim, i objektivna jer takve faze veoma često odgovaraju sniženim oblicima svesti (a i logično je da je kod većine tako) te se katkad događa da je nemoguće setiti se ne samo onog što se osećalo, već čak i onog što se reklo ili činilo u tim trenucima, kada se oni razvijaju u najinteresantnije oblike. Upravo smo mogli da konstatujemo da vršni trenuci, esktatični ili menadični, seksualnosti često predstavljaju manje ili više duboke prekide svesti ljubavnika, stupnje iz kojih se oni vraćaju sebi kao onesvešćeni: ili, pak, ono što je jednostavnije, paroksistički osećaj ili osećanje, pomuti svaku stvar.

Zahvaljujući svojoj profesiji, neurolozi i ginekolozi bi bili u veoma srećnom položaju za sakupljanje korisnog materijala, kad bi znali da se orijentišu i kad bi za takav jedan poredak stvari imali interesovanja. Ali, to nije slučaj. Sa krajnje dobrim ukusom, pozitivistička škola iz prošlog veka dogurala je dotle da je objavila table fotografija ženskih genitalija ne bi li utvrdila neobične podudarnosti između delinkventnih žena, prostitutki i žena divljih populacija. Ali, nije im se učinilo, međutim, ni od kakve koristi predstavljanje zbirke ispovesti introspektivne osnove o unutrašnjem iskustvu seksa. Uostalom, kad u ovoj oblasti posreduje pristup s naučnim pretenzijama, »seksološkim«, rezultati su, uopšte, eseji gotovo groteskne kompetencije; ovde, kao i svuda, pretpostavka da se razume jedno iskustvo znači lično ga saznati. Ispravno je istakao Hevelok Elis[3] da su »žene koje u svojoj ozbiljnosti i iskrenosti pišu knjige o ovim problemima (seksualnim problemima) često poslednje kojima se treba obratiti kao predstavnicama svog pola: one koje najviše znaju najmanje o tome pišu«. Mi bismo čak rekli: to su one koje o tome nisu uopšte pisale, što, prirodno, važi u velikoj meri i za muškarce.

Napokon, što se tiče polja profanog *erosa,* sama najnovija disciplina koja je od seksa i *libida* napravila neku vrstu čvrste ideje, odnosno psihoanaliza, kao što smo već rekli, za naše ciljeve teško da dolazi u obzir. Ona će samo tu i tamo moći da nam ponudi neki koristan podatak. Njena istraživanja su već u polazu generalno nesuvisla usled predrasuda škole i apsolutno iskrivljene i oskrnjavajuće koncepcije ljudskog bića. I tu treba čak reći da upravo zato sto je psihoanaliza danas, sa svojim gotovo demonskim preokretanjem, istakla subpersonalnu primordijalnost seksa, ovoj primordijalnosti valja suprotstaviti drugu, metafizičku, od koje prva jeste njena degradacija: to je i osnovna ideja

3 Havelock Ellis, »Studies in the psychology of sex«, v. III, Philadelphia, 1909, str. VII.

ove knjige.

Toliko, dakle, sto se tiče domena obične seksualnosti, manje ili više diferencirane, koja, kao što je rečeno, svakako da se ne može poistovetiti sa svakom mogućom seksualnošću. Ostaje, naime, a to je za nas daleko važnije, drugi domen, koji odgovara tradicijama koje su poznavale sakralizaciju seksa, magičnu, svetu, ritualnu ili mističnu upotrebu seksualnog spajanja ili same orgije, ponekad čak u kolektivnim i institucionalnim oblicima (sezonske svetkovine, sveta prostitucija, hijerogamija itd.). Građa kojom se, u tom pogledu, raspolaže dosta je obimna a činjenica da ona ima, u dobroj meri retrospektivno obeležje nimalo joj ne oduzima vrednost. I ovde sve zavisi od toga da li se ima ili nema odgovarajućih znanja da bi se pristupilo ispravnoj interpretaciji ne uzimajući u obzir sva ova svedočanstva kao što to bez izuzetka čine istoričari religijâ i etnolozi: sa istim »neutralnim« zanimanjem koje se može imati za muzejske predmete.

Ovaj drugi domen, sa svojom fenomenologijom koja se odnosi na jednu ne više profanu seksualnost, sam pretpostavlja podelu, koja bi mogla da odgovara onoj između egzoterije i ezoterije, između opštih običaja i tajnog učenja. Ne obazirući se na forme, čiji je najpoznatiji tip sazdan od dionisizma i popularnog tantrizma i različitih erotskih kultova, postojale su sredine koje su ne samo poznavale najdublju dimenziju seksa već su i formulisale tehnike sa često otvoreno i svesno inicijacijskim ciljem: ocenjen je poseban režim seksualnog spajanja da bi se došlo do posebnih oblika ekstaze i postigla anticipacija neuslovljenosti. I za tu posebnu oblast postoji dokumentacija, a i dosta vidljiva podudarnost učenja i metoda u različitim tradicijama veoma je značajna.

Smatrajući ove različite oblasti delovima jedne celine, gde se oni upotpunjuju i uzajamno ističu, bilo stvarnost ili značenje metafizike seksa rezultiraće dovoljno pojašnjeni. To što ljudska bića obično poznaju samo kada se osete privučenim jedni od drugih, kada se vole ili spajaju, biće vraćeno široj celini, kojoj sve to po svojim načelima pripada. Zbog posebnih okolnosti, ovo delo će predstavljati nešto više od skice. O ezoteričnom učenju o androginu kao i o seksualnim praksama, kojima je takvo učenje osnov, već smo imali prilike da govorimo u drugim knjigama. Sto se tiče ovog dela, koje je istraživanje u oblasti profane ljubavi, trebalo je da raspolažemo mnogo bogatijom građom što nam je, i bez obzira na prethodno navedene teškoće, jedna potpuno lična, slučajna okolnost onemogućila da sakupimo. U svakom slučaju, biće dovoljno da se naznači pravac i da se da izvesna predstava o celini.

2. Seks u savremenom svetu

Pre nego počnemo temu, možda će biti uputno pružiti kratak osvrt na vreme u kojem je ova knjiga napisana. Udeo koji ima seks u savremenoj civilizaciji poznat je svima, čak toliko da bi se danas moglo govoriti o nekoj vrsti opsesije seksom. Ni u jednoj drugoj epohi žena i seks nisu u toj meri bili u prvom planu. U hiljadama oblika žena i seks dominiraju u književnosti, pozorištu, filmu, reklamama, u čitavom savremenom praktičnom životu. U hiljadama oblika predstavljena je žena da bi bez prestanka seksualno privlačila i trovala muškarca. *Strip-tease,* američka upotreba devojke dovedene na scenu, koja malo-pomalo svlači sa sebe jedan po jedan deo sve intimnije odeće i to do neophodnog minimuma da bi održala kod gledalaca napetost svojstvenu onom »kompleksu iščekivanja«, ili stanju *of suspens,* koju bi trenutna, potpuna i bezočna golotinja uništila, ima vrednost simbola u kojem je sažeto izloženo koliko se u poslednjim decenijama zapadne civilizacije svaki domen razvio pod znakom seksa. Pomoć tehnike vrbovana je po potrebi. Posebno privlačni i uzbuđujući tipovi žena nisu više poznati, kao juče, u skučenim područjima zemalja u kojima žive ili se nalaze. Brižljivo odabrane i istaknute na sve moguće načine, danas preko filma, časopisa, televizije, postera i tako dalje, kao glumice, »zvezde« i *misses* postaju ognjišta erotizma čiji je delokrug internacionalan i interkontinentalan, kao što je i prostor njihovog uticaja kolektivan, ne štedeći društvene slojeve koji su u drugim vremenima živeli u granicama normalne i bezbojne seksualnosti.

U toj današnjoj pandemiji seksa biće istaknuto obeležje cerebralnosti. Ne radi se samo o najsilovitijim impulsima koji se očituju na samoj fizičkoj ravni dajući mesta, kao u drugim epohama, sočnom, neinhibiranom seksualnom životu ili, makar, razuzdanosti. Danas je seks pre sobom zadojio psihičku sferu proizvevši stalnu, upornu težnju prema ženi i ljubavi. I tako se dobja erotizam kao osnovni ton na mentalnoj ravni, sa dva istaknuta obeležja: pre svega, obeležje difuzne i hronične nadraženosti, gotovo nezavisne od svakog konkretnog fizičkog zadovoljenja, budući da traje kao psihička uzbuđenost: na drugom mestu, a delimično i kao posledica toga, takav erotizam može da koegzistira s prividnom neporočnošću. Sto se tiče prve tačke, karakteristična je činjenica da se na seks misli daleko više nego juče, kada je seksualni život bio manje slobodan, kada je običaj većinom ograničavao slobodno izražavanje fi'zičke ljubavi, nužno bi se trebala očekivati upravo ona mentalna zatvorenost koja je, pak, tipična za današnjicu. Za drugu tačku, međutim, značajni su pre svega izvesni oblici seksualne neosetljivosti i pokvarene čednosti koja ima veze sa onim sto psihoanaliza zove autističkim promenama *libida*. Reč je o savremenim devojkama kod kojih sve ono sto može da im izgleda kao udica za muškarca, kult sopstvenog tela, kozmetika i sve ostalo, predstavljaju osnovno interesovanje i daju im transponirano zadovoljstvo koje im je draže od normalnog i konkretnog seksualnog iskustva, da bi, napokon, izazvalo u njima neku vrstu neosetljivosti a, u nekim slučajevima, čak neurotičnu odbojnost.[4]

---

4 L. T. Vudvord ispravno je istakao i jedan oblik psihiološkog sadizma kod onih današnjih žena koje »izlažu sopstveno telo, ali ga opskrbljuju simboličnim natpisom 'zabranjeno dirati'«. Seksualne mučiteljke ovog tipa nalaze se svuda: devojka u minimalnom bikiniju, gospođa s provokativnim dekolteom, devojke koje hodaju ulicom ljuljajući se u pretesnim pantalonama ili »mini-suknjama« koje otkrivaju više od polovine butina i koje žele da ih vide ali ne i dodirnu, i

Upravo ove tipove treba uvrstiti među ognjišta koja najviše opskrbljuju atmosferu cerebralizovanom, hroničnom i difuznom razbludnošću.

Tolstoj je jednom rekao Gorkom: »Za Francuze pre svega postoji žena. To je istrošen, iscrpljen narod. Lekari potvrđuju da su svi sušičavci senzualni.« Ostavivši na stranu Francuze, ostaje kao činjenica da pandemično širenje interesovanja za seks i žene obeležava svako dekadentno doba i da je taj fenomen u savremenoj epohi među mnogima, koji nam kazuju da je reč o takvoj epohi, zapravo, ekscesivnoj, krajnjoj fazi jednog regresivnog procesa. Ne možemo a da ne podsetimo na ideje koje je formulisala klasična antika na osnovu analogije s ljudskim organizmom. Glava, grudi i donji delovi tela jesu, kod čoveka, sedišta, naizmence, intelektualnog i duhovnog života, impulsa duše koji idu do herojskih sklonosti, i, napokon, života utrobe i seksa. Saglasno tome, postoje tri preovladavajuća oblika interesovanja, tri ljudska tipa, tri tipa — može da se doda — civilizacije. Očigledno je da danas, usled regresije, živimo u jednoj civilizaciji u kojoj dominirajuće interesovanje nije više ono intelektualno ili duhovno, nije čak ni herojsko ili, pak, ono koje se odnosi na ispoljavanja superiorne čuvstvenosti već je ono subpersonalno, determinisano utrobom i seksom: usled čega prete da postanu istinite zlokobne reči jednog velikog pesnika, to jest da bi glad i ljubav bile te koje daju oblik istoriji. Utroba je danas podloga najkarakterističnijih i najžalosnijih socijalnih i ekonomskih borbi. Njena protivteža jeste naglašena važnost koju u današnje vreme imaju žene, ljubav i seks.

Drugo svedočenje dato nam je drevnom hindu tradicijom o četiri svetska doba, u tantričkoj formulaciji. Osnovno obeležje poslednjeg od tih doba, takozvanog mračnog doba *(kali-yuga),* bilo bi da se u njemu *Kālī* potpuno probudi'a — odnosno raskinula okove — tako da je takva epoha pod njenim znakom. O *Kālī* ćemo u daljem tekstu često govoriti; u jednom od svojih glavnih aspekata ona je boginja ne samo uništenja već i seksualne želje. Tantričko učenje formuliše u vezi s tim etiku i ukazuje na put, koji bi u prethodnim epohama bio odbačen ili držan u tajnosti: preobraziti otrov u lek. Ne isplati se, međutim, u razmatranju problema civilizacije, stvarati, danas, iluzije na temelju perspektiva te vrste. Čitalac će videti u nastavku na koju se ravan spomenute mogućnosti odnose. Za sada ćemo samo konstatovati pandemiju seksa kao jedan od znakova regresivnog obeležja sadašnje epohe: pandemija, čija je prirodna suprotnost ginekokratija, ono tiho preimućstvo svega onoga što je, direktno ili indirektno, uslovljeno ženskim elementom, o čemu smo na drugom mestu na isti način naznačili varijetete cikličnog vraćanja našoj civilizaciji.[5]

Ono što će, u ovom posebnom kontekstu, biti izneto o metafizici seksa i upotrebe seksa moći će, prema tome, da posluži samo za obeležavanje jednog suprotstavljanja, za ustanovljavanje nekih gledišta, koja će, pošto ih upoznamo, učiniti da direktno, i u ovom domenu, uočimo pad unutrašnjeg nivoa savremenog čoveka.

---

koje su sve u stanju da se rasrde.

5 Up J. Evola, «Rivolto contro il mondo moderno«, Milano, str. 422-423; Komentar za J. J. Bachofena, »Le madri e la virilità olimpica«, Milano, 1949, str. 14 i d. Znak je da je stiglo »mračno doba« kada »muskarci postanu predmeti žena i robovi zadovoljstva, tlačitelji prijatelja, svojih učitelja i onih koji zaslužuju poštovanje« (*Mahânirvâna-tantra*, IV, 52).

I EROS I SEKSUALNA LJUBAV

3. Evolucionistička predrasuda

Očevidno je da značenje koje će se pripisati seksu zavisi od načina koncipiranja ljudske prirode uopšte, ili pak od posebne, usvojene, antropologije. Obeležje te antropologije ne može a da se ne odrazi na samo formiranje pojma o seksu. Tako će značenje seksualnosti koje može da proistekne iz gledišta one antropologije koja čoveku priznaje dignitet ne samo prirodnog bića, biti, na primer, nužno suprotno onom koje će mu pripisati neka druga antropologija koja smatra čoveka jednim od tolikih životinjskih vrsta, kao i ona epoha kojoj se — kao sto je rekao H. L. Filp — učinilo prikladnim da Prirodnu Selekciju piše velikim slovom, kao što je to bio slučaj sa božjim imenom.

Krug interesovanja seksologije iz nedavnog perioda, što još i danas važi za studije s »naučnjačkim« pretenzijama, nosi u sebi trag materijalističkog nasleđa iz 19. veka, čije su premise bile darvinizam i biologizam, to jest, posve iskrivljena i sakata slika o čoveku. Kao što bi, po takvim teorijama, čovek »prirodnom evolucijom« poticao od životinje, tako je i seksualni i erotski život čoveka izložen u terminima produžetka životinjskih nagona i, u njegovoj poslednjoj i pozitivnoj osnovi, objašnjen čisto biološkim ciljevima vrste.

Tako se savremena težnja svođenja superiornog na inferiorno, objašnjavanja superiornog inferiornim — u ovom slučaju, ljudskog fiziološkim i animalnim — potvrdila i u ovom domenu. Za najprefinjenije ukuse, umešala se potom psihoanaliza, da bi u glavnu liniju uvela psihološki element, potvrđujući, međutim, istu težnju. Naime, za psihoanalitičku antropologiju uvek je personalni ili subpersonalni element svet nesvesnog, nagona, »Ida, arhaičnih arhetipova koji vraćaju u prvobitnu atavističnost — taj koji sačinjava osnovu čoveka. U funkciji ove osnove i podosnove psihoanalitičari umišljaju da će objasniti sve ono što se, u čoveku, prethodno smatralo autonomnim psihičkim životom: više nego ikad, kada se, pak, radi o ljubavi i seksu.

Potpuno su drugačije pretpostavke od kojih će se ovde krenuti. Naše polazište neće biti savremena teorija evolucije već tradicionalno učenje o involuciji. U ovom slučaju, za nas nije toliko istinito da čovek potiče od majmuna evolucijom, koliko da majmun potiče od čoveka involucijom. Kao i za jednog De Mestra, tako i za nas divlji narodi nisu primitivni narodi, u smislu prvobitnih naroda, već često degenerisani, dekadentni, nokturalni ostaci potpuno nestalih najstarijih rasa. Smatraćemo pouzdanim ono što su, uostalom, predosetili i različiti istraživači, pobunjeni protiv evolucionističke dogme (Kolbradž, Markoni, Dake, Vestenhefer, Adolf): u samim životinjskim vrstama uočavaju se degenerativne specijalizacije koje se iscrpljuju mogućnostima sadržanim u primordijalnom ljudskom biću, stoga, gotovo nusproizvodi pravog evolutivnog procesa, koji je od početka usredotočen u čoveku. Usled toga ontogeneza — biološka istorija jedinke — nikako ne ponavlja filogenezu — pretpostavljena evolutivna istorija vrste — već ponovo prolazi kroz eliminisane mogućnosti, zadržavajući se na prvobitnim mogućnostima i prolazeći dalje, podređujući ih višem principu, specifično ljudskom, koji se u pojedinačnom

razvoju vremenom definiše i ostvaruje.

Jasne su razlike u metodu i obzorju koje, i za naš problem, proizlaze iz ovih premisa. Mi nećemo smatrati ljudsku seksualnost produženjem one animalne već ćemo, naprotiv, smatrati i objasniti animalnu seksualnost — po sebi, u životinja, i onako kako se eventualno pojavljuje i u čoveku — kao pad i regresiju jednog impulsa koji ne pripada biološkoj sferi. Metafizički, tako će nam izgledati činjenice u pogledu takozvanog »nagona reprodukcije« i samog »života vrste«. Oni ni na koji način ne predstavljaju primarni događaj. To su derivati.

4. Ljubav i seks

Posle ove generalne metodološke premise, prelazimo na razgraničavanje glavnog predmeta našeg istraživanja.

On nije sačinjen od seksualnog događaja u svojim sirovim i fizičkim aspektima. Kako ćemo se, zapravo, pozivati na čoveka, pre dolazi u obzir širi i kompleksniji fenomen sazdan od ljubavi. Ali, kao što je to i prirodno, ovde se odmah nameće jedno ograničenje, budući da se o ljubavi može govoriti u opštem smislu, jer postoji ljubav prema roditeljima, ljubav prema lepoti, ljubav prema domovini, materinska ljubav i tako dalje; postoji i idealno ili sentimentalno shvatanje ljubavi, gde ona isparava u jednostavnoj naklonosti, u ljudskoj međuseksualnoj zajednici ili u intelektualnoj srodnosti. Tako ce, radi tačnog određenja, biti dobro da se upotrebi uži pojam *seksualna ljubav*. Razmotrićemo, dakle, ono ljudsko iskustvo koje može da obuhvati celokupnost mentalnih, afektivnih, moralnih i čak intelektualnih faktora koji premašuju biološko područje, ali koji kao prirodno težište imaju stvarno sjedinjavanje dva bića suprotnog pola, što se jedino ostvaruje u telesnom ljubavnom zagrljaju.

U ljudskom ljubavnom događaju, razlučeni su njegovi različiti oblici. Poznato je Stendalovo prošlovekovno razlikovanje ljubavi-strasti, ljubavi kao čina prvenstveno estetskog reda i ukusa, fizičke ljubavi i ljubavi zasnovane na taštini. Malo toga upotrebljivog nudi jedno takvo razlikovanje; delimično, ono se zasniva na perifernim elementima, elementima koji izgledaju razdvojeni od svakog dubokog iskustva u času u kojem bilo koji od njih postaje zaista prevladavajući faktor; a delimično, radi se samo o razlikovanju različitih elemenata erotskog fenomena uzetog u svojoj celokupnosti. Ljubav koja može da zanima naše istraživanje zapravo je ljubav-strast — a, u osnovi, samo ona zaslužuje ime ljubavi. Za nju, mogla bi da važi Buržeova definicija: »Postoji određeno mentalno i fizičko stanje za vreme kojeg se sve briše u nama, u našoj misli, u našem srcu i u našim čulima... Nazivam ljubavlju to stanje«.[1] Fizička ljubav u smislu koji naznačuje Stendal može da se predstavi kao različna podvrsta ljubavi u samoj premisi određenog procesa disocijacije i primitivizacije. Po svojim normama, ono je integralni deo ljubavi-strasti. Uzeto po sebi, predstavlja donju granicu potonjeg; ali ipak i dalje čuva njegovu prirodu.

Uopšte, ovde je potrebno utvrditi ovu osnovnu tačku: da se razlika između našeg poimanja i onog »pozitivističkog« sastoji u različitoj interpretaciji, ne fizičkoj ili biološkoj, značenja seksualnog sjedinjavanja: jer, što se ostalog tiče, mi takođe vidimo da je suštinski cilj i ostvarenje svakog iskustva zasnovanog na privlačenju polova, težište svake ljubavi.

U ljubavi mogu da postoje i idealne srodnosti, odanost i naklonost, požrtvovanost, uzvišena ispoljavanja osećanja; ali, sve to, sa egzistencijalne tačke gledišta, predstavlja nešto »drugo«, ili nešto nepotpuno, ako kao protivteže nema one privlačnosti koja se naziva »fizičkom«, čija je posledica sjedinjenje dva tela i trauma ljubavnog zagrljaja, jer u tom trenutku dolazi, da tako kažemo, do *rušenja,* prelaženja na delo i trošenja u vrhuncu, njenim

1 P. Burže (Bourget), »Physiologie de l'amour moderne«, Paris, 1890, it. prev. str. 47. Kao korolar (*ibid.*): »Ljubaviiik koji u ljubavi traži nešto drugo osim ljubavi, od koristi do poštovanja, nije ljubavnik.«

prirodnim *terminus ad quem,* čitave celokupnosti erotskog iskustva kao takvog. Kada se, usled »fizičke« privlačnosti, probudi seksualni impuls, pomeraju se najdublji slojevi bića, slojevi, egzistencijalno elementarni u odnosu na jednostavno osećanje. Najuzvišenija ljubav među bićima različitog pola jeste, na neki način, nestvarna bez one vrste kratkog spoja, čiji je najobičniji oblik pojavljivanja *climax* seksualnog orgazma, ali je on taj koji sadrži transcendentnu, a ne individualnu dimenziju seksa. Naravno, i čista ljubav može da ponese pojedinca s one strane, na primer kroz istrajnu i apsolutnu posvećenost kao i kroz svaku vrstu žrtvovanja sebe: ali, kao duhovna određenost koja će moći da da konkretne plodove samo na drugom mestu: ne kao ostvareno iskustvo, ne u osećaju i gotovo stvarnom prelomu bića. Dubine bića, ponovimo to, u području o kojem govorimo, dirnute su i pokrenute samo u stvarnom sjedinjenju polova.

S druge strane, da su često simpatija, nežnost i drugi oblici »nematerijalne« ljubavi genetički vezane za seksualnost, predstavljajući često samo njene sublimacije, premeštanja ili regresivne infantilističke devijacije — to je misao, koja se aktivno može pripisati psihoanalitičkim istraživanjima, i o kojoj bi dobro bilo voditi računa.

Prema tome, potrebno je zauzeti stav protiv onog shvatanja koje pokušava da prikaže kao progres i obogaćenje prelazak sa seksualne ljubavi na ljubav pretežno osećajno i socijalno obojenu, zasnovanu na životu udvoje, s brakom, porodicom, porodom i ostatkom. Egzistencijalno, u svemu tome nema nikakvog viška već manjka, intenzivni pad nivoa. U ovakvim oblicima kontakt, mada mračan, s primordijalnim snagama je izgubljen, ili se održava samo refleksivno. Kao što ćemo videti, ljubav dovedena na tu ravan — ravan ničeovskog »suviše ljudskog« — samo je surogat. Metafizički, njime čovek stvara samo iluziju usled one ontološke potrebe za potvrđivanjem i celinom, što sačinjava suštinsku i nesvesnu osnovu seksualnog impulsa. Šiler je napisao: »Strast prolazi, ljubav treba da ostane.« U tome se može videti samo *pis-aller* i jedna od drama ljudskog položaja. Jer, samo strast može da dovede do »zaslepljujućeg trenutka jedinstva«.

5. Eros i nagon za umnožavanjem

Promatranjima koja smo upravo izneli nameravali smo da označimo intenzivni nivo onog erotskog iskustva koje za naše istraživanje može da bude od pravog zanimanja, izuzimajući njegove raščišćene ili nepotpune oblike. Što se ostalog tiče, kao sto smo zauzeli stav protiv seksologije biološkog pravca uz kritiku koja će u daljem tekstu više puta biti podrobnije izneta, isto tako ćemo, da bismo otklonili svaku dvosmislenost, osuditi grešku onih koji su se, nedavno, gotovo ponovno oživljujući rusoovsku polemiku protiv »kulture« u ime »prirode«, posvetili oglašavanju neke vrste nove naturalističke religije seksa i tela. Najpoznatiji predstavnik ovog pravca je D. H. Lorens. Njegovo gledište sažeto je u rečima koje Aldouz Haksli izgovara kroz lik Kempiona u »Kontrapunktu života« da nisu »prirodni« prohtevi i želje ti koji čine ljude tako bestijalnim — i dodaje: »ne, bestijalni nije prava reč, jer u sebi sadrži uvredu za životinje — recimo: suviše ljudski zli i pokvareni«: »imaginacija, intelekt, jesu principi, vaspitanje, tradicija. Prepustite nagone samima sebi, i oni će učiniti veoma malo zla«. Tako se ljudi, većinom, smatraju izopačenim, »udaljenim od središnje norme čovečanstva«, bilo kada podstiču »telo«, ili kada ga negiraju zbog duha. Lorens je sam dodao: »Moja religija je vera u krv i meso, koji su mudriji od intelekta«.[2] Neobično je što je Lorens napisao i reči za koje se ne može reći da su banalne, kao što su sledeće: »Boga oca, nedokučivog, nespoznatljivog, nosimo u telu, nalazimo u ženi. Ona je kapija na koju ulazimo i izlazimo. U njoj se vraćamo Ocu, ali kao oni koji su slepi i nesvesni prisustvovali preobraženju«; i još, pojedina ispravna naslućivanja o sjedinjavanju koje se ostvaruje preko krvi. Medutim, s gore spomenutim gledištem pada se u prekorljivu dvosmislenost, i sakati se jedan ideal zdravlja. Peladan je u pravu kada piše: »U ljubavi realizam ne vredi više nego u umetnosti. Podražavanje prirode, na erotskoj ravni, postaje podražavanje životinje.«[3] Svaki »naturalizam« uzet u ovom smislu ne može zapravo da znači drugo do degradaciju jer ono što je za čoveka kao čoveka prirodno nije nipošto ono što se tom terminu pripisuje u slučaju životinja: jeste međutim saglasnost sa *svojim* tipom, sa mestom koje pripada čoveku kao takvom u celokupnoj hijerarhiji bića. Tako je celina ukupnih faktora, koja u određenim slučajevima obuhvata čak i ono što u odnosu na životinjski kriterijum može da izgleda kao perverzija, ta koja u čoveku definiše ljubav i seks. Biti prirodan u smislu Kempionovih reči, za čoveka je ravno samo izopačivanju. U čoveku seks ima sopstvenu specifičnu fizionomiju. On je već u velikoj meri oslobođen — utoliko više, ukoliko je čovek više diferenciran — veza i sezonskih perioda parenja koji se opažaju u životinjskoj seksualnosti (i tu, uostalom, ne bez razloga, kod žena više nego kod muškaraca). U bilo kojem trenutku čovek može da poželi da voli: a to je *prirodna* crta njegove ljubavi. Nikako nije veštački čin »izopačenosti« proizašao iz »udaljavanja od prirode«.

Načinivši korak dalje, reći ćemo da, isto tako, iz jedne dvosmislenosti proizlazi svrstavanje seksualne ljubavi u *fizičke* potrebe čoveka. U čoveku, u osnovi, ne postoji nikada fizička seksualna želja; u svojoj tvari, čovekova želja je uvek psihička, fizička želja je samo prevođenje i premeštanje psihičke želje.

---

2 V. H. T. Mur (Moore), »D. H. Lawrence's letters to Bertrand Russell«, ed. Gotham Book Mart, posebno u pismu od 18. decembra 1915.

3 Péladan, »La science de l'amour«, cit. str. 210.

Samo kod najprimitivnijih osoba kružni tok se tako brzo zatvara da je u njihovoj svesti prisutan jedino krajnji čin procesa, kao opora, prinudna putenost jednoznačno vezana za fiziološku uslovljenost opštijeg reda koje su najistaknutije u životinjskoj seksualnosti.

Sada bi bilo uputno podvrći i odgovarajućoj kritici mitologiju koju stvara savremena seksologija kada govori o »nagonu za reprodukovanjem«, određujući takav nagon kao primarnu činjenicu svakog erotizma. Nagon samoodržanja i nagon za *re*-produkovanjem bile bi dve osnovne snage, vezane za vrstu, koje deluju u čoveku ne manje nego u ži-votinja. Granica te jedne i površne teorije obeleže-na je onim pozitivističkim biolozhna i psiholozima koji, kao i sam Morseli,[4] idu dotle da jedan nagon podređuju drugom, misleći da se pojedinac hrani i bori za samoodržanje samo zato što treba da se umnoži, i da mu je to najviši cilj, budući da je »produžetak univerzalnog života«.

Na »nagonu samoodržanja«, ovde, nije prilika da se zadržimo i pokažemo njegovu relativnost, predočavajući koliko je u čoveku, kao takvom, impulsa koji mogu da neutrališu i protivureče tom nagonu, vodeći sve do sopstvenog uništenja ili ponašanju koja ga potpuno apstrahuju i koja nemaju nikakvu vezu sa »ciljevima vrste«. A u nekim slučajevima, tu ulogu može da ima, između ostalog, upravo drugi instinkt, tobožnji nagon za reprodukovanjem, kada nagoni da se više ne misli ni na sopstveno zdravlje, ni na sopstveno održanje.

Što se »nagona za reprodukovanjem« tiče, on predstavlja potpuno apstraktno objašnjenje seksualnog impulsa, budući da je on psihološki, ili pak u vezi s neposrednim činjenicama lično doživljenog iskustva, lišen svake osnove. U čoveku, nagon je svesna činjenica. Ali, kao sadržaj svesti, nagon za reprodukovanjem, u čoveku je nepostojeći; »genetički« momenat uopšte ne postoji u seksualnoj želji kao iskustvu, niti u njenim razvojima. Saznanje da seksualna želja i erotizam, kada dovedu do spajanja čoveka sa ženom, mogu da dovedu do rađanja jednog novog bića, jeste »a posteriori« saznanje, odnosno, proizlazi iz spoljašnjeg ispitivanja onog što iskustvo uopšteno predstavlja sa velikom učestanošću, u terminima stalnih korelacija: korelacija, u odnosu, bilo na fiziologiju seksualnog čina, ili njegovih mogućih posledica. Jedna od potvrda toga jeste činjenica da su primitivni narodi, koji se nisu latili takvog ispitivanja, pripisali rađanje novog bića uzrocima koji nemaju nikakve veze sa seksualnim spajanjem. Prema tome, posve je ispravno ono sto piše Klages: »Greška je, željeni falsifikat je, nazivati seksualni nagon nagonom za reprodukovanjem. Razmnožavanje je moguća posledica seksualne aktivnosti, ali nikako nije obuhvaćeno doživljenim iskustvom seksualnog uzbuđenja. O njemu, životinja ne *zna:* zna samo čovek«,[5] imajući ga u svesti ne kada *živi* nagon, nego kad nagon podredi nekom cilju. Ali, nepotrebno je podsećati koliko su brojni slučajevi kada oplođenje žene ne samo da nije bilo željeno već mu se čak odupiralo. Nepobitno bi pak postajalo komično kada bi se »genetički faktor« dodavao onima koji se obično smatraju najvišim modelima *ljudske* ljubavi, velikim likovima ljubavnika u istoriji umetnosti: Tristanu i Izoldi, Romeu i Juliji, Paolu i Frančeski i drugima, kroz događaj sa srećnim krajem i detetom, štaviše s čoporom dece, kao krunom. O jednom paru ljubavnika koji nikada nisu imali dece, jedan D'Orevilijev junak kaže: »Suviše se vole. Vatra proždire, troši, a ne proizvodi.«

4 E. Morselli, «Sessualità umana», Milano, 1944.

5 L. Klages, »Vom kosmogonischen Eris«, Jena, 1930, str. 25.

Zapitana da li je žalosna što nema dece, žena je ovako odgovorila: »Neću ih! Deca su potrebna samo nesrećnim ženama«.

Istinu je izrekao onaj koji je izgovorio sledeće duhovite reči: »Adam, probudivši se, neće uzviknuti pred Evom, kao što bi mu to neki savremeni senator pripisao: 'Evo majke moje dece, sveštenice moga ognjišta'.« A čak i kad je želja za porodom dobrim delom utemeljena u potrebi za učvršćenjem odnosa između muškarca i žene, to su razmatranja zasnovana na razmišljanju i društvenom životu koja ovde ulaze u igru, i takva želja nema ničeg od nagona, osim u potpuno posebnom metafizičkom smislu, o čemu ćemo govoriti na odgovarajućem mestu (v. str. 73 i d.). A u samom slučaju kada se muškarac i žena sjedinjuju da bi doneli na svet decu, svakako da to nije misao kojom će biti zahvaćeni u činu njihovog sjedinjavanja, svakako da nije ona ta koja će ih podstaći i zaneti u njihovom ljubavnom zagrljaju.[6] Možda će sutra stvari biti drugačije i možda će se, iz poštovanja prema društvenom moralu, ili i onom katoličkom, na liniji čija je granica veštačko oplođenje, nastojati da se onaj iracionalni i uznemimjući faktor sazdan od čistog erotskog događaja svede ili, pak, potpuno ukine; ali, tek u ovom slučaju, ne može biti ni govora o nagonu. Uistinu primarna činjenica jeste privlačnost koja se rađa između dva bića suprotnog pola, sa svom tajnom i metafizikom koje ona implicira; jeste želja jednog za drugim, neodoljivi impuls za spajanjem i posedovanjem, u kojem tajanstveno deluje — kao što je spomenuto i kao što ćemo to još bolje videti kasnije — jedan još dublji impuls. U svemu tome, »reprodukovati se«, kao činjenica svesti, posve je isključeno.

U ovaj kontekst mogu se uvrstiti i neka ispravna opažanja Solovjova. Solovjov ističe grešku onih koji, zapravo, misle da je razlog postojanja seksualne ljubavi razmnožavanja vrste, ljubav koja služi samo kao sredstvo. Mnogi organizmi iz biljnog ili životinjskog sveta razmnožavaju se aseksualno; seksualnost posreduje u razmnožavanju, ne organizama uopšte, već onih viših. Usled čega se »smisao seksualne diferencijacije (i seksualne ljubavi) nikako neće tražiti u opštem pojmu života vrste i njenog razmnožavanja, nego samo u opštem pojmu višeg organizma«. Osim toga, »ukoliko se više uspinjemo lestvicom organizama, utoliko više opada moć razmnožavanja, dok snaga seksualne privlačnosti raste... Napokon, kod ljudskih bića razmnožavanje je manjih razmera nego u čitavom preostalom životinjskom carstvu, dok seksualna ljubav dostiže najvišu važnost i intenzitet«. Ispada, dakle, da se »seksualna ljubav i razmnožavanje vrste nalaze u obrnutom odnosu: ukoliko je više jedan od dva elementa jači, utoliko je drugi slabiji«, a promatrajući dve krajnosti životinjskog sveta, ako se na donjoj granici nalazi razmnožavanje, reprodukovanje bez imalo seksualne ljubavi, na gornjoj granici, na vrhu, nalazi se seksualna ljubav koja je moguća pri potpunom isključenju reprodukcije, u

6 Izuzetak su slučajevi u kojima se, pri sakralizovanju spajanja u drevnim civilizacijama težilo za željenim i svesnim oplođenjem koje se katkad vezivalo za simboličke strukture i evocirajuće formule (na primer, u Indiji i u islamu). Na to ćemo se vratiti. Ipak, i u ovim slučajevima u samom klasičnom svetu pravila se razlika ne samo između sjedinjavanja okrenutih tom cilju i drugih već čak i između žena koje bi se upotrebljavale u zavisnosti od svrhe. Demostenu, u govoru protiv Nera, pripisuju se, naime, reči: »Imamo hetere za uživanje, konkubine za svakodnevnu negu tela, žene da bismo imali zakonitu decu i da bi nam verno čuvale kuću.«

svim oblicima velikih strasti, kao sto je prethodno istaknuto.[7] Tvrdnja koja se ponavlja jeste da «seksualna ljubav gotovo uvek uključuje devijaciju nagona... drugim rečima, u njoj je zapravo reprodukovanje vrste gotovo uvek izbegnuto« .[8] Što znači da se radi o dve različite činjenice, gde se jedna ne može predstaviti kao sredstvo i oruđe druge.[9] U svojim višim, tipičnim oblicima, *eros,* čije je obeležje autonomno i ne može se dedukovati, nije kompromitovan te može i materijalno da se zahteva zbog njegovog delovanja u oblasti fizičke ljubavi.

---

7 Up. Solovieff, »Le sens de l'amour», Paris, 1946, str. 7—8, 9, 10—11. (Naš prevod: Smisao ljubavi, Beograd, 1988).
8 A. Joussain, »Les passions humaines«, Paris, 1928, str. 171—172. Između ostalog, potvrđena je veoma česta sterilnost hiperseksualnih žena čak i na najsirovijoj fiziološkoj ravni: a analiza supstance kojom se pri seksualnom činu sprečava začeće u njima nedavno je činila osnovu jedne podvrste kontraceptivnog seruma profilakse (v. A. Cuoco, »L'amplesso e la frode«, Roma, 1958, str. 573).
9 Up. Solovieff, cit. delo, str. 11.

6. Mit o »geniju vrste«

Neobično je da se jedan od retkih pokušaja skiciranja metafizikâ seksa preduzetih u savremenosti, onaj Šopenhauerov, zasniva na dvosmislenosti koju su mu upravo oporekli. Da bi uspeo da održi misao da je suštinski cilj ljubavi rađanje, »stvaranje sledećeg pokolenja«, Šopenhauer je morao da uvede čak mitskog »genija vrste« koji bi bio taj koji budi privlačnost među polovima i oprezno određuje seksualne izbore, bez znanja jedinki, štaviše varajući ih i upotrebljavajući ih kao prosta oruđa. »Da se određeno dete rodilo« — kaže Šopenhauer[10] — »evo pravog cilja čitave ljubavne romanse, čak i kad njegovi protagonisti toga nisu ni najmanje svesni: na koji način se taj cilj postigao, to je sekundarno«. Tačnije, cilj bi bio rađanje novog bića, koliko može bližeg čistom, savršenom tipu vrste, sposobnom da preživi; tako bi »vrsta« bila ta koja bi nagnala svakog čoveka da izabere za sebe ženu najkadriju da izvrši takva biološka određenja, učinivši da mu se ona javi kao njegov ideal, zaodenuvši je sjajem lepote i zamame, izazvavši da on zamisli da je posedovanje nje i zadovoljstvo koje ona može da pruži suština svake sreće i smisao života. »Najbolje za vrstu nalazi se tamo gde jedinka veruje da će pronaći najveće zadovoljstvo.« Koliko ženska lepota, toliko i zadovoljstvo bile bi iluzije, bili bi mamci kojima se »genije vrste« igra i obmanjuje pojedinca. »Zbog toga se« — dodaje Šopenhauer[11] — »svaki zaljubljeni, pošto je konačno ostvario svoj cilj, to jest seksualno zadovoljenje, oseća razočaranim: jer je nestala iluzija pomoću koje ga je vrsta obmanjivala i mamila.«

Videćemo, u nastavku, šta je upotrebljivo, u jednom drugom kontekstu, u takvim shvatanjima. Ali, u suštini, radi se o pukim umovanjima na marginama darvinizma, kod kojih je očigledna jednostranost i apstraktnost. Pre svega, čitav ovaj mehanizam biološke teleologije trebalo bi spustiti u nesvesno (kao što je bez većeg dvoumljenja učinio E. fon Hartman, nastavljajući i koherentno razvijajući šopenhauerovske teorije); apsolutno nesvesni nagon bio bi taj što vodi čoveka prema ženi (i suprotno) koji pokazuje najprikladnija svojstva za bolju reprodukciju tipa vrste, jer, još jednom, ništa slično nije prisutno u svesti onoga koji voli i želi. Osnovni događaj sazdan od privlačenja polova i fluida-pijanstva koji se direktno uspostavlja između muškarca i žene, ne zna ništa o takvom nagonu i njegovoj skrivenoj mudrosti. Kao sto ćemo uskoro videti, čak i razmatran spolja, to jest ne uzimajući u obzir nijednu introspektivnu činjenicu, problem seksualnih izbora daleko je kompleksniji od onog što su ikada uopšte zamišljali nastavljači teorije »prirodne selekcije«. I kad se ispitivanje pomeri s domena činjenica svesti na ono koje pripada iskustvu, dosta je banalno opažanje da se na polju seksa događa nešto slično uzimanju hrane: svaki čovek koji nije primitivac, ne bira niti mu je draža samo ona hrana koju organizam može da smatra najprikladnijom, i to ne zato sto je on »pokvaren« već jednostavno zato što je čovek.

To, na najpovršnijoj ravni. Više, mogu se izneti brojni slučajevi u kojima se intenzivna, čak »fatalna« privlačnost uspostavila među bićima koja ni najmanje ne predstavljaju *optimum* ciljeva rađanja saglasnim vrsti: usled čega,

---

10 A. Schopenhauer, »Die Welt als Wille und Vorstellung«, II, IV (Metaphysik der Geschlechtsliebe), izd. Cotta, Berlin—Stuttgart, v. VI, str.: 88—89.

11 Ibid, str. 90 i d., 96.

čak i kad ga odgurnemo u nesvesno, šopenhauerovski nagon pokazuje se kao relativan i sasvim nepostojeći. I još: na osnovu spomenute teleološke teorije, nužno bi se morala dobiti smanjena seksualnost među manje plemenitim primercima ljudskog roda, dok je kod njih, kao i kod najprimitivnijih oblika, ona veća, i oni su, štaviše, najplodniji. I trebalo bi reći da je »genije vrste« sa svojim tajnovitim majstorijama i svojim zamkama veoma nevešt, i zreo da krene u školu, ako vidimo da, preko fizičke ljubavi, svet u stvari naseljavaju nusproizvodi ljudskog roda. S druge strane, treba spomenuti argument da psihosomatske osobine deteta, po tvrđenju genetike, zavise od određene kombinacije hromozoma gena oba roditelja, čiji su hromozomi nosioci kompleksnih i dalekih nasleđa koji mogu da se uopšte ne pojave u fenotipu i u vidljivim odlikama roditelja. Tako bi nužno trebalo pretpostaviti da ove vidljive i naočite odlike — lepota, bujnost, snaga, zdravlje, itd. — nisu odlučujuće u teleološki interpretiranim seksualnim izborima, već da »genije vrste« budi želju čoveka prema određenoj ženi koja poseduje najprikladnije hromozome. Sa jednom tako apsurdnom hipotezom ne bi se ni dobilo mnogo jer bi, još, trebalo videti *koji* bi to ženski hromozomi i *koji* muški hromozomi, posle oplođenja, nadvladali i sjedinili se, umesto druge isključene polovine, da bi dali oblik novom biću. A na današnjem stupnju bioloških saznanja sve ovo ostaje obavijeno tajanstvenošću i javlja se kao nešto malo više od pukog slučaja.

Bez obzira na to, zaista se u slučajevima najburnije strasti i erotizma (u kojima treba da tražimo pravu normalnost, normalnost u višem smislu, ono što je tipično za čoveka kao takvog) retko može otkriti, čak i retrospektivno, krizma »biološke teleologije«. Često, i ne slučajno, zajednice takvih biće su zapravo sterilne. Razlog je što čovek *može,* tako, da završi u demonizmu *biosa,* prepustivši mu se da ga on pregazi: ali *neprirodno,* usled pada. A u tom okviru odvija se, uopšte, i događaj rađanja, fizičkog reprodukovanja. U čoveku kao takvom ima nečeg ne-biološkog što aktivira proces seksa čak i u tački u kojoj on uvodi i pokreće fizički element, i vodi u oplođenje. Nagon rađanja, posebno u selektivnoj teleologiji koju su izmislili darvinovci i Šopenhauer, jeste mit. Nema nikakve neposredne, odnosno, doživljene veze između ljubavi i rađanja.

I, napokon, poprilično banalno, ali uprkos tome validno opažanje protiv biološke teleologije, da sama fizička ljubav obuhvata mnogostruke događaje koji se ne mogu objasniti takvom teleologijom, usled čega bi ih trebalo smatrati površnim i iracionalnim. Međutim, ti događaji su integralni deo erotskog iskustva do te mere da kad oni izostanu čisto fizičko sjedinjenje može da izgubi dobar deo svoje važnosti, a, u nekim slučajevima, ne stiže se ni do njega, ili se ono potpuno ispražnjuje i primitivizuje. Dovoljno je pomenuti ljubljenje, koje priroda i »vrsta« nikako ne iziskuju kao element neophodan za njihove ciljeve. I ako postoje narodi koji ne poznaju poljubac u usta ili su ga upoznali tek u skorašnjim epohama, kod njih se, međutim, susreću ekvivalenti, kao sto je na primer »njušni poljubac«, dodirivanje čelom, i tako dalje: sve radnje koje, kao pravi pravcati poljubac, imaju erotski, ali ne biološki cilj. Dah koji se meša s dahom žene ili se on, ljubeći je, udiše, takve radnje imaju za stvarnu svrhu »fluidni« kontakt koji uzdiže osnovno stanje određeno u ljubavnicima suprotnošću polova. Analogno razmatranje važi, uostalom, i za frenetičnu potrebu ljubavnika da prošire i umnože, u ljubavnom zagrljaju, površine dodira njihovih tela, gotovo u uzaludnom nagonu da se prožmu ili potpuno prodru

jedno u drugo (»kao dva dela neke žive životinje koji nastoje da se spoje« — po Koletinoj slici). Da biološki »teleologizam« ima sve ovo, za vrstu, koja bi mogla da se zadovolji nekim jednostavnim usko lokalizovanim činom, to se ne opaža: dok, ako se razmotre sa stanovišta koji ćemo uskoro označiti, ovi kao i drugi aspekti same profane fizičke ljubavi pokazuju poseban simbolički sadržaj.

7. Eros i težnja ka zadovoljstvu

Osnovnom impulsu koji gura muškarca prema ženi treba, dakle, priznati prioritet i njegovu sopstvenu realnost naspram jednostavne biologije; stvar koja, međutim, ne sme da ustupi mesto dvosmislenostima u suprotnom smislu.

To je, na primer, slučaj teorije koja polazeći od seksualnog nagona postavlja težnju ka zadovoljstvu. Može se, svakako, uvideti da najčešće kada čovek oseti da ga je privukla žena i poželi je, pre nego da se napregne da otkrije crte preko kojih će ona moći da mu garantuje najprikladniji porod za teleologiju vrste, nastojaće da nasluti »zadovoljstvo« koje ona može da pruži, da uobliči u mislima izraz njenog lica i njeno ponašanje uopšte za vreme krize snošaja. Treba, ipak, reći da kad sve to poprimi suviše svesno obeležje, na drugi način dolazi do udaljavanja od normalnosti *erosa*. U svom prirodnom razvoju svako iskustvo strasti i duboke sklonosti doista se okreće prema onome sto se naziva »zadovoljstvom«, ali, ono nije njegov unapred određeni i odvojeni cilj. Kada je to slučaj, u potpunosti se može govoriti o bludnosti, razuzdanosti — pravci koji odgovaraju disocijacijama, izopačenjima i »racionalizacijama« fizičke ljubavi. U »normalnosti« *erosa* nema »ideje« zadovoljstva kao odlučujućeg motiva, ali ima impulsa koji, probuđen u određenim okolnostima seksualnom polarnošću, ukoliko takvom, sam od sebe izaziva stanje opijenosti sve do krize »zadovoljstva« u spajanju tela i u orgazmu. Onaj ko zaista voli, posedujući ženu, sučava se sa *idejom* »zadovoljstva« isto onoliko malo koliko i sa onom poroda. Zapao je, dakle, u grešku frojdizam kada je, u početku, postavio »princip zadovoljstva« — *Lustprinzip* — na osnovi ne samo *erosa* već i čitavog ljudskog psihičkog života. U tome je frojdizam bio, jednostavno, sin svog vremena, budući da se erotizam u disociranom obliku jednostavnog »zadovoljstva« odvija pretežno u epohama dekadencije, kao što je sadašnja, gde je seksualnost u njegovoj funkciji, imajući ulogu neke vrste opojnog sredstva: koji je, uostalom, u ne manje profanoj upotrebi od pravih opojnih sredstava.[12] Ali je sam frojdizam ubrzo bio prinuđen da napusti početna stanovišta — a »S one strane principa zadovoljstva« upravo je naslov narednog Frojdovog dela.[13]

Ovakav poredak ideja ne treba, međutim, da dovede do ocene da je svaka *ars amandi* pokvarena i dekadentna. Zaista je postojala određena *ars amandi* — umetnost ili kultura ljubavi — koja se nije uvek svodila na skup majstorija i tehnika u funkciji puke putenosti. Ova umetnost bila je poznata u davnini i to je još uvek kod nekih istočnjačkih naroda. Stoga, bilo onda, ili kod ovih potonjih, postojale su žene, učiteljice takve umetnosti, koje nisu bile manje cenjene i poštovane od onih što su potpuno vladali tajnama bilo koje druge umetnosti, znajući i da ih primene. U antici hetere su, kao što je poznato, visoko cenili ljudi kao Perikle, Fidija, Alkibijad; Solon je podigao hram boginji »prostitucije«, a isto se dogodilo u Rimu u vezi s nekim oblicima kulta Venere. U vreme Polibija skulpture heterâ nalazile su se u hramovima i javnim građevinama, pored skulptura vojskovođa i političara. Nekima od takvih žena u Japanu spomenicima je iskazana počast. I kao sto je to slučaj sa svakom drugom umetnošću u okviru tradicionalnog sveta, videćemo da se za samu *ars amandi*

12 H. Malraux pripisuje jednom svom junaku sledeće reči: »Uvek imamo potrebu za nekim otrovom. Ova zemlja (Kina) ima opijum, islam ima hašiš, Zapad ima ženu... Ljubav je možda sredstvo koje Zapad najradije upotrebljava.«

13 S. Freud, »Jenseits des Lustprinzips«, Leipzig—Wien, 1921.

pokatkad pretpostavljalo tajno znanje, prvenstveno tamo gde je povezanost žena koje su njome vladale potvrđena odgovarajućim kultovima.

Naime, teško da će doći do ispoljenja i razvitka viših mogućnosti iskustva *erosa* ukoliko se pusti da se to iskustvo odvija po sebi, u svojim najsirovijim, slepim i naturalističko spontanim oblicima. Sve zavisi od toga da li će se u razvojima prema graničnim oblicima osećanja, za koje je iskustvo sposobno, očuvati, i čak nadvladati, najdublja dimenzija *erosa,* ili će se, pak, oni izopačiti u razuzdanom i spoljnom traženju »zadovoljstva«. Time se i određuju dva moguća i sasvim odvojena aspekta pojma *ars amandi.* Da se u drugom slučaju često samo zavaravamo rezultatom, jedva da ima potrebe spomenuti: nema te ljubavne tehnike koja u samom području »zadovoljstva« može da dovede do nečeg zanimljivog, intenzivnog i kvalitativno diferenciranog bez premise unutrašnjeg, psihičkog reda. Kada su ove prisutne, dodir ruke može pokatkad da pruži više opijenosti od svakog umešnog aktiviranja »erogenih zona«. Ali, na to ćemo se vratiti.

Kasnije ćemo videti da nije bez razloga ćto smo reč »zadovoljstvo«, kada se time označavalo ono što se obično događa na vrhuncu fizičke ljubavi, stavljali među navodnike. Dotle, neće možda biti nekorisno odbaciti određena gledišta seksologa koja su u vezi s tim formulisana: ovo, uvek u nameri da se polje očisti od svakog materijalističkog objašnjenja *erosa*.

8. O sladostrasnosti

Pjob[14] je pisao: »Spazma (seksualna) je jedan od onih fenomena koji izmiču fiziologiji u užem smislu reči. Ona mora da se zadovolji ustanovljenjem činjenice i objašnjenjem jedino njenog nervnog mehanizma«. Tako je svaki pokušaj »naučnog«, odnosno profanog, tumačenja zadovoljstva unapred osuđen na neuspeh. Na ovom polju, kao i na tolikim drugim, umnožile su se dvosmislenosti proizašle iz nerazlikovanja *sadržaja* iskustva po sebi od *uslova* koji su, u manjoj ili većoj meri, neophodni za njegovo postojanje: posebno kada se takvi uslovi izučavaju ne na polju psihologije već upravo fiziologije.

Record prostakluka oborio je pozitivizam devetnaestog veka, kada se oslanjao na ovu teoriju: »Genetička potreba može se smatrati potrebom za pražnjenjem; izbor je određen stimulansima koji pražnjenje čine najprijatnijim«.[15] U vezi s tim, zadovoljstvo bi bilo izazvano pražnjenjem, procesom ispuštanja seksualnih proizvoda. Vredelo bi zapitati se zašto ga analogni procesi, počevši od pražnjenja mehura pri mokrenju, ne proizvode. Očigledno je, zatim, da ova teorija, u najbolju ruku, može da se primeni na muškarca, budući da kod žene seksualni vrhunac nije vezan za ejakulaciju, pojava vaginalnog lučenja kod nje ide paralelno sa opštim stanjem erotske uzbuđenosti a može i da izostane; eventualno, on je vezan za nabreklost, smanjenje navale krvi u polnim organima, što, ako u pojedinim slučajevima može da se podudari s trenutkom izlivanja sperme, u drugim je, pak, nezavisno od toga i predstavlja, ipak, samo krajnju posledicu određene psihičke i nervne činjenice.

Što se muškarca ili žene tiče postoji, međutim, događaj kojem su seksolozi, pogrešno, pridavali malo pažnje: to je zadovoljstvo koje može da se doživi u snu, u svim onim slučajevima gde izostaje ejakulacija (odnosno, kada uzbuđenje nije propraćeno polucijom). Po nekima, takvo zadovoljstvo često nosi obeležje većeg uzbuđenja i sveprožimanja od onog vezanog za fizički čin (a videćemo i zašto).[16] A ako se isto tako tvrdi da se ono, bilo kod muškaraca ili kod žena, međutim, u određenoj tački intenzivnosti često prekida, i u tom trenutku nastupa buđenje, ispravno tumačenje takve povezanosti jeste da je prevladavajuća, po navici uspostavljena korelacija zadovoljstva s tim fiziološkim događajem, u tom trenutku vratila snevača na fizički uslovljenu ravan iskustva budnosti, prekidajući proces. Ali, načelno, zadovoljstvo sna može biti izneto kao jedan od argumenata koji pokazuju mogućnosti erotskog procesa razlučenog od uobičajenih fizioloških uslovljenosti. U slučaju muškaraca, između ostalog zadovoljstvo u snu može da se oseti i onda kada su usled starosti genetične sposobnosti iscrpljene, ili kada je ona ejakulativna poništena traumatskim događajima koji su se zbili u nervnim kanalima; što čini još jednu, preciznu potvrdu naše teze.

Da impuls za snošajem nije podložan spomenutim prostačkim objašnjenjima i da je on, na neki način, endogen, može se videti čak i među životinjama. Pojedini opiti, koje je prvi izveo Tarkanov, pokazali su da su u nekim slučajevima semeni sudovi životinja pre parenja bili prazni, da su se u

---

14 P. Piobb, »Venus, la déese magique de la chair«, Paris, 1909.

15 Ch. S. Féré, »L'instinct sexuel«, Paris, 1865, str. 6.

16 To se dešava prvenstveno kod onih koji ne sanjaju, kao većina, u crno-belom već u boji.

toku njega postepeno punili, čime je odnos uzroka i posledice gotovo preokrenut: seksualni impuls, umesto da bude određen stanjem punoće i nabreklošću organa, je taj koji to određuje.[17] Kad bi se analogna istraživanja izvela na čoveku, ovaj slučaj bi dobio naknadne, mnogostruke potvrde. Već se može primetiti da ako kod uškopljenika bez semenih žlezda može da nastupi seksualna otupljenost, ima, međutim, i slučajeva gde se kod njih javlja seksualna želja i čak se pojačava. S druge strane, dokazano je postojanje oblika takve želje, koja ide toliko s one strane potrebe punjenja da ona pokreće ekstremne izvore genitalnih organa gotovo vršeći nasilje nad prirodom, tako da je izlučena supstanca, u čoveku, na kraju, pre krvava nego spermatična. Potom, potvrđeni, su, takođe, slučajevi kod kojih krajnja intenzivnost želje umesto da proizvede ejakulaciju, inhibira je (na to ćemo se vratiti).[18] Napokon, dosta često iskustvo u strasnoj ljubavi jeste osećanje, nakon što su sva sredstva fizičkog procesa iscrpljena u snošaju, da to nije dovoljno, htelo bi se još, dok to fiziološke uslovljenosti i, uopšte, telesna sredstva ne dozvoljavaju: i to rađa patnju.

Tako je sam Hevelok Elis, posle istraživanja različitih pokušaja objašnjenja fenomena »sladostrašća«, zaključio priznanjem da impuls koji vodi do zadovoljstva »jeste na neki način nezavisan od zametnih žlezda« i od njihovog stanja.[19] Na fizioanatomskom području delovanja, opšte je prihvaćeno postojanje cerebralnih seksualnih centara (koje je već pretpostavio Gal, pored kičmenih i nerva simpatikusa: što je suprotna strana onoga što u čoveku rezultira kao očigledno, na primer, kroz veoma bitnu ulogu imaginacije ne samo u ljubavi uopšte, već u samoj fizičkoj ljubavi: mašta koja prati, a pokatkad čak započinje i aktivira čitav proces sjedinjavanja: isto kao što u drugim slučajevima ona može, međutim, nepopravljivo da ga zaustavi.

U redu najsavremenijih istraživanja poseglo se za hormonskom teorijom i seksualno uzbuđenje htelo se objasniti kao posledica hormonske intoksikacije: štaviše, neki su želeli da tom uzroku pripišu i osnovu svakog zaljubljivanja. Da ne bismo ostali u zatvorenom krugu, ovde bi trebalo razjasniti, na zadovoljavajući i potpun način, čime je uzrokovana hormonska intoksikacija, uspevajući da postane psihički uslovljen događaj; a čak i u slučajevima kad to ne bi bila, ne bi trebalo mešati ono sto *odobrovoljava* iskustvo (upravo kao »hormonsko zasićenje« ili »hormonski prag«) sa onim sto ga *određuje* i sačinjava sopstvenu sadržinu. Što se uslovljavanja tiče, u smislu, jednostavnog odobrovoljavanja, omogućavanja prikladnog terena, ulogu koja se pripisuje hormonima mogu da imaju određene supstance, počevši od alkohola. Ali, zna se da reakcije na nju zavise od »lične jednačine«, i uzročno rasuđivanje bilo bi, što se toga tiče, tako naivno kao kada bi se reklo da je podizanje brane uzrok koji je proizveo vodu koja će provaliti kroz otvor.

---

17 Potvrđeno je da se i kod nekih životinja hormonsko zasićenje, koje bi neki hteli da smatraju uzrokom seksualnog uzbuđenja, proizvodi u trenutku koitusa – up. A. Hesnard, »Manuel de sexologie«, Paris, 1951, str. 65.

18 L. Pin, «Psicologia dell'amore», Milano, 1944, str. 145: »Čuvstvo se ponekad uzdiže do takvog intenziteta da postaje patnja, i zapravo ima inhibirajuće dejstvo na seksualne procese.«

19 H. Ellis, »Studies in the psychology ol sex«, sv. III, Philadelphia, 1908, str. 7, up. Hesnard, nav. delo, str. 13: »Može se reći da u svom suštinskom vidu, u čoveku, odnosno u njegovom psihičkom aspektu, seksualnost može znatno da se razvije tako reći bez saradnje genitalnog sistema«.

Psihoanalitičkoj teoriji *libida* može da se pripiše kao delatno prepoznavanje obeležja autonomnog psihičkog događaja i na svoj elementaran način impulsa čije se najosobitije ispoljenje nalazi u želji za seksualnim sjedinjenjem. Ali na polju psihoanalitičkih istraživanja smatra se i stečenim, te povezanost *libida* sa fiziološkim procesima nije obavezna; fenomen premestivosti »tereta« *libida* klinički je potvrđen u raznovrsnim i tipičnim slučajevima, na primer kada njegovo ispunjenje dovodi do nestanka bolesnih simptoma. Isto tako potvrđeni su pregenitalni stupnji *libida* i oblici njegovog zadovoljenja, kod kojih je takva povezanost nepostojeća. U tom pogledu sakupljena građa sačinjava dalji argument protiv svake fiziološke teorije seksualnog impulsa. Mada, kad je reč o specifičnom događaju »zadovoljstva«, psihoanalitička teorija predstavlja se kao ekvivalent one, već kritikovane, Frereove. U jednom ili u drugom slučaju završava se manje-više u grešci onoga koji svaku vrstu zadovoljstva smatra samo negativnim fenomenom, olakšanjem zbog prestanka prethodnog bolnog i neprijatnog stanja. To je ono na šta se očigledno misli kada se seksualna želja svodi na puki osećaj olakšanja od fiziološke opterećenosti prouzrokovane nadutošću organa, osećaj koji bi nastupio u trenutku oslobođenja od nabreklosti, pletoričnosti ili ejakulacije. Slično tome, psihoanaliza ume da vidi samo gotovo mehaničke i zamenjive procese, gde bi zadovoljstvo proizlazilo iz prestanka, postignutog na ovaj ili onaj način, stanja napetosti, rasterećenja prinudnog »tereta« *(Besetzungsenergie)* *libida*. Već termin *Befriedigung,* koji u nemačkom jeziku pretežno označava zadovoljenje ili seksualno zadovoljstvo, ima nečeg zabrinjavajućeg, budući da takva reč čuva i značenje smirenja, gotovo uklanjanja prethodnog stanja napetosti, uzbuđenosti ili uzrujanosti, koje bi se doživljavalo kao neprijatno. Razmotrena u toj svetlosti, još jednom se možemo zapitati nije li i u tom pogledu spomenuta teorija kćer svog vremena: jer, u jedan takav *eros,* koji je postao primitivan i potpuno fizički, može odlično da se ulvlopi osećanje seksualnosti i »zadovoljstva« u tim jednostavnim terminima.[20]

Ovaj redosled razmatranja možemo, dakle, zaključiti rečima da je seksualna želja kompleksni događaj, a fiziološki momenat predstavlja samo jedan od njenih delova; seksualno uzbuđenje, u osnovi psihičko, primarni je element koji, pod različitim okolnostima, izaziva fizičko uzbuđenje i ubrzo pokreće sve njegove propratne fiziološke pojave, koje, međutim, često nisu prisutne pre takvog uzbuđenja. Više svetlosti, u tom pogledu, mogla bi da unese samo metafizika seksa, a ne psihologija ili fiziologija seksa. Ali, već sada se može naslutiti da telesno sjedinjenje, uzeto po sebi, jeste samo mehanizam na koji se oslanja i u kojem se sprovodi proces višeg reda, koji ga prenosi i ima ga kao deo jedne celine. Povezano sa ovim procesom, »zadovoljstvo« kao neotesano i telesno zadovoljenje u uskoj zavisnosti od fizioloških uslovljenosti koje od njega mogu da naprave »mamac za rađanje«, smatra se problematičnim rešenjem.

---

20 Tako ispada da nije samo duhovita rečenica kada američka devojka kaže svom partneru nakon snošaja: *Do you feel better now, darling?* (Da li se sada bolje osećaš, dragi?)

9. Magnetska teorija ljubavi

Istraživanja poslednjih značenja seksa pokušaćemo da izvedemo kasnije. Za sada, usredsredićemo pažnju na jedno međupodručje, s ciljem da osvetlimo osnovni supstrat svakog *erosa*: zbog čega ćemo morati da počnemo da upotrebljavamo »metafizička« znanja u drugom smislu te reči: saznanja o nadfizičkoj, nevidljivoj strani ljudskog bića.

Kao sto se dosad videlo, ni biološka teleologia, ni genetički impuls, ni odvojena ideja zadovoljstva kao cilja ne objašnjavaju *eros*. S one strane svega ovoga, on treba da bude shvaćen kao stanje neposredno određeno polaritetom polova, na isti način kao sto prisustvo jednog pozitivnog pola i jednog negativnog pola određuje magnetsku pojavu i sve skupa ima odnos sa magnetskim poljem. Sve ono čime se veruje da se može objasniti ovaj osnovni »magnetski« fenomen, empirijskim, materijalnim, i čak jednostavno psihološkim referencama, zapravo ga pretpostavlja i objašnjava se putem njega, budući da je ne samo njima uslovljen već gotovo uvek i njima determinisan.[21]

Ovo nije gledište proizašlo iz nekakve naše neobične umotvorine. Tome odgovaraju znanja drevnih tradicija. Možemo se pozvati, na primer, na tradicionalno dalekoistočno učenje. Po njemu, pohođenjem, i bez dodira, dve osobe suprotnog pola budi se, u njihovom najdubljem biću, posebna energija, ili nematerijalni »fluid«, zvan *tsing*. On proizlazi iz polariteta *yina i yanga* — termini na koje ćemo se vratiti i kojima provizorno možemo da damo značenje čistih principa seksualnosti, muške i ženske. Takva energija *tsing* jeste specifikacija radikalne vitalne snage, *tsri,* i ona raste srazmerno stepenu seksualnosti muškarca i žene, stepenu prisutnosti *yina* i *yanga* u jednom i u drugom kao pojedincima. Ova posebna magnetski izazvana snaga ima kao psihološki protivteg stanje vibracije, difuznu opijenost i želju svojstvenu ljudskim *erosom*. Prisustvo takvog stanja ustupa mesto prvom pomeranju uobičajenog nivoa pojedinačne svesti budnosti. To je prvi stupanj, kojem mogu da slede drugi. Jednostavno prisustvo žene pred muškarcem budi, dakle, osnovni stepen snage *tsing* i njoj odgovarajuće stanje. U tome se, između ostalog, može videti ne moralistička već egzistencijalna osnova nekih običaja u narodima (i evropskim) kod kojih se održao smisao osnovne snage seksa. Takva je norma da »nijedna žena ne može da pohodi muškarca, osim u prisustvu drugog, posebno ako je on oženjen. Pravilo se odnosi na sve žene, jer seks ne zna za uzrast, a prekršiti ga čak i na najneviniji način ravno je ogrešenju«. Naći se zajedno sami, muškarac pred ženom, čak i ako ne dođe do dodira, isto je kao i da je do njih došlo. Podloga toga poziva se upravo na osnovni magnetizam, na prvi stepen buđenja snage *tsing.*[22] Drugi stepen, već intenzivniji, ostvaruje se fizičkim kontaktom uopšte (od stezanja ruku i od blagog dodira do poljupca i

---

21 Kao prevod odraza egzistencijalnog događaja, mogu se navesti sledeće reči koje E. M. Remark (»Drei Kameraden«, Dusseldorf, 1955. str. 187) pripisuje jednom svom junaku: »Sad sam iznenada video da mogu da budem nešto za jedno ljudsko biće samo zato sto sam pored njega. Kad se to kaže, izgleda tako jednostavno; ali, ako se o tome razmisli, oseća se da je to ogromna stvar, bezgranična: stvar koja može da vas uništi i da vas potpuno promeni. To je ljubav, i to je još nešto.«

22 Zanimljiva opažanja u tom pogledu, i za neke narode južne Italije, dao je K. Levi u romanu »Hristos se zaustavio u Eboliju« (»Cristo si è fermato a Eboli«, Torino, 1946, str. 93). Na ovaj način se može naslutiti i krajnja osnova islamskog pravila *purdah*, odvajanja žena.

njegovih ekvivalenata ili razvoja). Treći stepen imamo kada muškarac prodire u ženu i obujmljen je polom žene, ili u ekvivalentnim, situacijama. U običnim ljubavnim iskustvima ovo je granica »magnetskog« razvoja. Međutim, to više nije granica, i ostvaruju se još drugi stupnji, u režimu seksa svojstvenom sakralizovanim i evocirajućim oblicima, ili seksualnoj magiji u specifičnom smislu. »Finotvarne« promene, koje se odnose prvenstveno na disanje i krv, prate i podupiru ove različite stepene. Psihički korelativ pokazuje se u stvari kao stanje vibracije i uzdizanja, to jest »egzaltacije« u pravom smislu reči.

Može se, dakle, govoriti o *prirodnoj magiji ljubavi* kao nadfizičkom apsolutno pozitivnom događaju, koja posreduje u samom najuobičajenijem, najmaterijalizovanijem ili najprimitivnijem životu čovečanstva. I ako upravo spomenuta gledišta mogu da nabasaju na prepreku u savremenom psihologu, njih je, međutim, potvrdila narodna mudrost. Čak i bez jasnog pojma o sadržaju te reči, opšte je priznato da se privlačnost između muškarca i žene rađa samo kada je između jednog i drugog uspostavljeno nešto »kao fluid«. A same slučajeve brutalne i neposredne želje za ženom treba da razmatramo u funkciji neke vrste kratkog spoja i »pada potencijala« ovog fluidnog nematerijalnog odnosa, koji kada izostane izostaje i svaki zanos jednog pola prema drugom, od njegovih najgrubljih oblika sve do onih najsublimiranijih i najproduhovljenijih. I ako je još i danas uobičajeno da se govori o *čarima* neke žene, upotrebom te reči pozvali smo se, a da to tačno nismo shvatil, upravo na magičnu dimenziju ljubavi: *fascinum* (čar) bio je u stvari drevni tehnički termin za neku vrstu čarolije ili vradžbine.

S druge strane, jedna takva zamisao bila je deo teorije o ljubavi koja se iznosila na Zapadu oko perioda renesanse, ali je bila poznata i u drugim civilizacijama, posebno u islamu. Posle Lukrecija i Avicene, nalazimo je izloženu kod Marsilija Fićina i Dela Porte. Fićino kaže da se ljubavna groznica osniva na *perturbaciji i* nekoj vrsti infekcije *krvi* izazvane samim stanjem takozvane »urokljivosti«, jer se, zapravo, ostvaruje okom i pogledom. Ovo je, ako se shvati ne na materijalnoj ravni već onoj »finotvarnoj«, više nego tačno. Fluidno stanje, snaga *tsing* iz kineskog učenja, prvo se pali, preko pogleda, a zatim prožima krv. Od tog trenutka, zaljubljeni na neki način nosi u sopstvenoj krvi ljubljenu ženu, i suprotno, bez obzira na udaljenost koja eventualno može da ih razdvaja.[23] Ovo znanje je, van teorija, spontano potvrđeno umverzalnim jezikom ljubavnika: »Imam te u krvi«, »Osećam te u krvi«, »Želja za tobom gori u mojim venama«, *»I have got you under my skin«,*[*] i tako dalje, dobro su poznati izrazi, veoma rašireni i tako reći stereotipni; oni prevode jedan daleko bitniji i pozitivniji

23 M. Ficino, «Sopra lo amore«, ed. Levasti, VII, 7: »Po zasluzi ljubavnu groznicu nosimo u krvi«. O procesu, up. VII, 4—7, i 10, gde, međutim, treba apstrahovati naivnu zamisao slika koje pogled gotovo materijalno pre-nosi s jednog bića na drugo. VII, 11: Kod vulgarne ljubavi (što treba shvatiti kao onu uobičajenu, u suprotnosti s platonskom ljubavlju) »agonija Zaljubljenih traje onoliko vremena koliko traje ono kruženje (*perturbatio*) sto u venama izaziva ono, zvano, urokljivost«. Up. G. B. Della Porta, »Magia naturalis«, 1. XV. Platon (Fedar, 251 a, b) govori o »isparavanju lepote koja se prima očima«, što, razvivši se, proizvodi »jezu, koja se preliva u znoj i u neobičnu toplotu«. Toplotu ovde ne treba uzeti u jednostavno fizičkom smislu, već ona ulazi u prethodno spomenutu fenomenologiju erotske »egzaltacije«. U njoj nalazi osnov ono sto je Kremerc nazvao upravo «piromagijom« — up. dalje s. 57.

* »Pod kožu si mi se uvukao (uvukla)«.

događaj od svih onih koje razmatra obična seksologija.[24] Treba, međutim, imati na umu da kad drevne tradicije govore o krvi, tu se gotovo uvek poziva i na određeno transfiziološko ucenje. Tradicionalna misao dosta je dobro izražena u sledećim rečima, koje će možda ispasti »sibilske« običnom čitaocu: »Krv je velika nevidljiva pokretna sila života; motor mašte; živi supstrat magnetske svetlosti, ili astralne svetlosti, polarizovane u živim bićima; prvo otelotvorenje univerzalnog fluida; to je materijalizovana životna svetlost.«[25]

U naša vremena, »magnetsku« teoriju o ljubavi skicirao je Mokler, ignorišući upravo spomenute prethodnike. Mokler je istakao da takva teorija pomaže prevazilaženju stare opreke između fizičkog i duhovnog, između tela i duše, opreke koja je u erotskom iskustvu zapravo nepostojeća, budući da se sve odvija na određenoj međuravni na kojoj su dva elementa stopljena i bude se jedan u funkciji drugog. (Da li čula bude dušu, ili je duša ta koja budi čula, zavisi od posebne konstitucije pojedinaca; ali, u oba slučaja konačno stanje sadrži u sebi, spojena, oba elementa, a istovremeno ih transcendira.) Zbog ovog međupoložaja slobodno se može govoriti o neposredno percipiranom »magnetskom« stanju. Magnetska hipoteza — ističe Mokler — jeste ona koja bolje objašnjava neobično stanje hiperstezije para zahvaćenog ljubavlju, potvrđujući »svakodnevno iskustvo da ljubavno stanje nije ni duhovno, ni telesno, i izmiče svim kategorijama običnog morala«. On dodaje: »Magnetski razlozi su jedini istiniti, a ostaju tajnoviti, a pokatkad ih ignorišu oni isti koji vole, koji ne mogu da navedu precizne razloge svoje ljubavi, a ako ih za njih upitamo odgovaraju nizom tvrdnji. . . što nisu drugo do okolni razlozi onog suštinskog, koji je neizreciv. Muškarac ne voli ženu jer je ona lepa, prijatna ili pametna, ljupka, jer obećava veliku, izuzetnu nasladu. To su sve objašnjenja data radi zadovoljenja obične logike. . . On voli zato što voli, s one strane svake logike, i upravo ova tajna otkriva magnetizam ljubavi.«[26] Već je Loli razlikovao tri vrste ljubavi: »platonsku« ljubav, čulnu i fizičku ljubav, i magnetsku ljubav, s tim sto magnetska ljubav ima i jedno i drugo, užasno je moćna, prožima čoveka u svakom pojedinačnom delu, a njeno glavno sedište je, pak, u disanju.[27] Ali, u stvari, ovo nije posebna vrsta ljubavi već poslednja osnova svake ljubavi.

Takve misli mogu lako da se povežu s prethodno izloženim

---

24 G. D'Annunzio (»II piacere«, ed. naz. str. 69): »Izgleda da je u njega ulazila čestica ljubavne čari one žene, kao što u gvožđe ulazi delić snage magneta. Bio je zaista magnetski osećaj uživanja, jedan od onih osećaja, oštrih i dubokih, koji se doživljavaju tako reći samo na početku ljubavi, koji se čine kao da nemaju ni fizičko boravište, ni duhovno boravište slično svim ostalim, već boravište u nekom neulralnom elementu našeg bića, u nekom elemen-tu, rekao bih čak međuprostornom, nepoznate prirode, manje jednostavnom od duha, manje tananom od oblika, gde se strast sakuplja kao u nekom stecištu.« Str. 87: »Čovek je osećao prisustvo drugog kako teče i meša se s njegovom krvlju, sve dok ona ne postade njen život, a njena krv njegov život.« Opažanja te vrste većinom postaju razlučivija po seksualnom spajanju; ali ono, ako se sprovodi primitivno, može i da ih ugasi. D. H. Lorens, u jednom pismu (Moore, nav. delo): «Kada se spajam s nekom ženom, opažanje preko krvi je intenzivno, najviše... Dolazi do prolaza, ne znam tačno čega, između njene i moje krvi u trenutku spajanja. Tako da, i ako se ona udalji od mene, ostaje među nama onaj način našeg poznavanja preko krvi, čak i ako je prekinuto opažanje preko mozga.«

25 Eliphas Levi, »La science des esprits«, Paris, 1865, str. 213.

26 C. Mauclair, »La magie de l'amour«, cit, str. 56, 51, 52—53.

27 M. Lolli, »Sulle passioni«, Milano, 1856, pog. III.

tradicionalnim učenjima. One osvetljuju izvestan događaj koji se može smatrati elementarnim, odnosno primarnim, u svom području (to neće biti više samo zbog metafizičkog promišljanja predmeta): »magnetsku« strukturu *erosa.* I kao da nema privlačnosti između muškarca i žene kada se među njima ne uspostavlja, zaista ili potencijalno, posebni »fluid«, kao što izostaje seksualna ljubav kada se spomenuti magnetizam smanji. U ovom slučaju, svi pokušaji da se ljubavna veza sačuva biće uzaludni kao što su to i nastojanja onoga koji bez pokretačke energije hoće da održi u pokretu mašinu ili, da upotrebimo sliku koja više pristaje magnetskom simbolizmu, pokušaji da se očuva spojenost metala za elektromagnet kada više nema struje koja stvara magnetno polje. Spoljni uslovi mogu i da ostanti nepromenjeni: mladost, lepota tela, saosećanje, intelektualna srodnost i tako dalje. Ali, kada prestane stanje magnetizma, nepopravljivo se umanjuju *eros* i želja. I ako se sve ne završi, ako ne otpadne svako interesovanje jednog za drugo, preći će se s ljubavi u pravom i potpunom smislu na odnose zasnovane na naklonosti, navici, socijalnim faktorima i slično — što predstavlja ne sublimaciju već, kao sto smo vec istakli, surogat, *pis-aller,* i, u osnovi, *drugu* stvar u odnosu na ono što je uslovljeno elementarnom polarnošću polova.

Važno je primetiti da ako se magnetski događaj, ili magični, ili opčinjenosti, kako god da ga zovemo, upliće spontano među zaljubljene, uobičajeno je i da se, među njima, namerno aktivira, gaji i razvija takva magija. Čuvena je Stendalova slika fenomena »kristalizacije« u ljubavi:[28] kao sto se gole grane drveta pokatkad pokrivaju kristalima u slanoj salcburškoj atmosferi, tako i želja zaljubljenog kristališe naokolo gotovo aureolu, sazdanu od svih vrsta psihičkih sadržaja. Ono sto se s nepristrasnog gledišta naziva magnetskim očaravanjem, u psihološkim terminima može se izraziti rečima kristalizacija, monodeizam ili prisilna slika — *Zwangsvorstellung.* To je najbitniji element u svakoj ljubavnoj vezi: misao jednog obuzeta je manje ili više opsesivno drugim, u obliku delimične shizofrenije (usled toga, uostalom, česti izrazi kao »lud od ljubavi«, »voleti ludo«, »lud sam za tobom«, itd., nehotice su dosta indikativni). Ovaj fenomen mentalne koncentracije — kaže ispravno Pin — » jeste tako reći automatski događaj, potpuno nezavisan od ličnosti ili volje. Bilo ko, bezvoljan ili energičan, mudar ili neznalica, siromašan ili bogat, dokon ili prezaposlen, kada se zaljubi, oseća da su njegove misli bukvalno prikovane za određenu osobu, bez mogućnosti da tome umakne. Koncentracija je, dakle, na neki način hermetičan fenomen,[29] masivan, jednolik, o kojem se malo može raspravljati, malo rasuđivati, malo ga menjati, i koji je krajnje uporan«.[30] I upravo ovaj događaj koristi zaljubljenima kao neka vrsta barometra. »Misliš li na mene?«, »Hoćeš li uvek misliti na mene?«, »Da li si mislio na mene,« i slično, pripada njihovom uobičajenom jeziku. Ali, većinom, postoji želja da se ovaj događaj ne samo održi već intenzivira, tako reći kao da on određuje meru ljubavi: i sva sredstva su u

---

28 Stendhal, »De l'amour«, I, 15: »Po meni, ova reč izražava glavni fenomen ludosti, koji se zove ljubav«. »Pod kristalizacijom podrazumevam izvesnu groznicu imaginacije koja čini da objekat, većinom običan, postane neprepoznatljiv, i koja kao da od njega pravi neko biće po sebi.«

29 Zanimljivo je da je, nemajući tu nameru i ne analizirajući njen domet, psiholog sklon upotrebi te reči.

30 Pin, «Psicologia dell'amore«, cit., str. 139; up. str. 121—124. »Znajte, da u trenutku u kojem bih mogao da skrenem pažnju na drugu stranu, u kojem bi vaš lik nestao za trenutak, ne bih vas više voleo« (Ninon de Lenclos — u B. Dangennes, »Lettres d'Amour«, Paris, str. 55).

upotrebi među zaljubljenima, ne bi li se koncentracija što više gajila i učinila trajnom. «Imam te uvek u mislima«, korelativ je onome «imam te u krvi«. Tako, nesvesno, zaljubljeni sprovode u delo istinsku tehniku koja se uključuje na primarni magični događaj, izazvavši dalji razvoj, u varijetetima stendalovske »kristalizacije« kao posledice. U svom »Liber de arte amandi« Andrea Kapelano je već definisao ljubav kao neku vrstu agonije izazvane ekstremnom meditacijom o osobi suprotnog pola.

Autor koji se, s manje ili više osnove, priznaje kao kultivator magijskih nauka i kabale — Elifas Levi — kaže da susret magnetskih atmosfera dve osobe različitog pola izaziva potpuno pijanstvo «astralne svetlosti«, čija su ispoljenja ljubav i strast. Posebno pijanstvo prouzrokovano »astralnom svetlošću« sačinjavalo bi osnovu ljubavne očaranosti.[31] Ove reference uzete su iz tradicija koje smo već pominjali i mogu da osvetle drugi aspekt ovde razmotrenog fenomena. Samo što ce terminologija Elifasa Levija ostati nerazumljiva za običnog čitaoca, ukoliko ne dodamo nekoliko razjašnjenja.

Kongestija astralne svetlosti jeste objektivna protivteža onoga što smo nazvali »egzaltacijom«. »Astralna svetlost« je sinonim za *lux naturae,* termin koji je posebno upotrebljavao Paracelzus. *Ākāśa* u hinduističkoj tradiciji, *aor* u kabalistici, i mnogi drugi izrazi u sapijencijalnim učenjima imaju isto značenje. Svima njima aludira se na nadfizički osnov života i same prirode, na »životni etar« shvaćen kao »život života« — u *Orfičkim himnama:* etar kao »duša sveta« iz koje izbija svaka životna snaga. U poretku termina *lux naturae* može se primetiti da je vezivanje svetlosti i života često u tradicionalnim učenjima najrazličitijih naroda, a odražava se i u samim početnim rečima *Jevanđelja po Jovanu.* Momenat koji nas ovde zanima jeste da takva »svetlost« postaje na bilo kojem stupnju objekat iskustva samo u stanju svesti različitom od onog obične budnosti, u stanju koje odgovara onome što je kod običnog čoveka san. I kao što u snu mašta deluje u slobodnom stanju, tako i bilo koji prenos svesti prouzrokovan kongestijom ili pijanstvom »astralne svetlosti« uključuje određeni, na svoj način magični, oblik imaginacije.

Na ovu osnovu, koliko god neuobičajena ona bila za onoga ko zna samo za nauku savremenog tipa, dovode se osnovni, prethodno spomenuti događaji. Pre nego misao, magnetizovana ili »egzaltirana« mašta je ona koja deluje kod zaljubljenih. I kao što je veoma značajan engleski izraz za zaljubiti se: *to fancy one another* (fancy, fantazija, mašta, prim. prev.), tako i definicija ljubavi koju je dao Šamfor: »Ljubav je spoj dve pokožice i razmena dve mašte«, nehotice otkriva nešto od suštinskog: jer, dok telesni spoj vodi snagu, već probuđenu jednostavnom seksualnom polarnošću, ka sledećem intenzivnom stupnju, delovanje dve mašte aktivirane »egzaltacijom« i »finotvarnim pijanstvom«, na nivou svesti već različitom od nivoa normalnog iskustva budnosti, sačinjava veoma bitni faktor. (Na tome, kao što će se videti, zasniva se između ostalog operativna seksualna magija). I ovde je značajan razgovorni jezik zaljubljenih, u izrazima obično uzetih samo sa sentimentalnog, romantičnog i raščinjenog aspekta: tu se ponavljaju asocijacije između sna, sanjanja i voljenja. A. Hason svakako da nije bio svestan duboke istine koju je dotakao rekavši da zaljubljeni žive između života i smrti. »Ljubavni san«, »sanjam te«, »kao san« i tako dalje,

---

31 »Dogme et rituel de l'Haute Magie«, ita. prev., Roma, str.: 58, 84.

jesu uobičajene topike. Stereotipno ponavljanje tih izraza ne oduzima im od značaja. Pozitivni, objektivni sadržaj, jeste tajanstveni osećaj, predosećaj pomeranja nivoa svesti »egzaltacijom«, pomeranja vezanog u različitom stepenu za *eros*. Ti izrazi su, dakle, mnogi »intersticijalni pokazatelji«, ne manji od nastavljanja sa upotrebom, uprkos svemu, reči kao čar, »fluid«, šarm, čarolija i tako dalje, govoreći o odnosima između dva pola. Svakom će postati sasvim jasno kakvu bi nastranost predstavljali svi ovi događaji kada bi ljubav imala puku biološku svrsishodnost.

10. Stepeni polarizacije

Pozivajući se na dalekoistočno učenje rekli smo da se stanje *erosa* potencijalno rađa iz odnosa između *yang* svojstva i *yin* svojstva dva ljudska bića; stupanje u dodir s »magnetskom atmosferom« dve osobe različitog pola, koje je Elifas Levi označio kao uzroke takvog stanja, ima isto značenje. Uputno je produbiti ovaj momenat, stvar koja će nas dovesti i do razmatranja problema seksualnog izbora.

Pojmovi muškarca i žene koji se obično upotrebljavaju, više su nego aproksimativni: svode se na nešto više od jedne anagrafske table. Zapravo, proces polarizacije ima višestruke nivoe, te se nije u istoj meri muškarac i žena. Sa biološke tačke gledišta, poznato je da se u prvim embrionalnim fazama susrećemo sa androginijom i biseksualnošću. Već je Orkanski uvideo da je primitivna genitalna žlezda, izdvojena iz Volfovog tela, hermafroditska. U formiranju novog bića, postaje zatim sve preciznije dejstvo određene snage koja proizvodi seksualnu diferenciranost organske materije, čime se mogućnosti vezane za jedan pol razvijaju, dok se one suprotnog pola otklanjaju, ili su prisutne samo u funkciji onih već predominantnih koje određuju odgovarajući muški ili ženski tip. Tako se dolazi do analogije sa onim što se zbiva u ontogenezi: kao sto proces individuacije bića, kod muškaraca i kod žena, ostavlja za sobom, u stanju primitivnog jezgra, mogućnosti kojima odgovaraju različite životinjske vrste, tako i proces polarizacije ostavlja za sobom takođe u stanju primitivnog jezgra ili rudimenata atrofiranih organa, mogućnosti suprotnog pola saprisutnih u prvobitnom stanju (jedan aspekt toga je postojanje hormonalnih grupacija oba pola, dakle, latentne biseksualnosti kod svakog pojedinca).

Kod ostvarene polarizacije obično se razlučuju polne odlike različitog reda: primarne odlike, koje se vezuju za genitalne žlezde i organe reprodukcije; sekundarne odlike, koje se odnose na somatski tipične muške i ženske crte s njihovim anatomskim podudarnostima kao i onim vezanim za njihova organska tečna tela; tercijalne odlike, koje se većinom odnose prvenstveno na psihološku sferu, sferu ponašanja, mentalnih, moralnih, osećajnih sklonosti i slično, muškarca i žene. Sve je ovo domen *posledica;* osnova je, međutim, pol kao diferencirajuća snaga uobličavanja.

Kako je u biologiji vitalizam jednog Driša i drugih autora već dobio pravo građanstva, nije više jeres uzeti u obzir snage te vrste. Preuzet je — morao je biti preuzet — aristotelovski pojam entelehije kao heuristički biološki princip: a entelehija je zapravo uobličavajuća snaga iznutra, biološka i fizička samo u svojim ispoljenjima; ona je »život života«. Antički, smatrala se dušom ili »oblikom« tela; u toj meri, ona ima nadfizičko, nematerijalno svojstvo.

Stoga, očigledno je da se u osnovi procesa polarizacije nalazi diferencirana entelehija, koja sadrži pravi koren pola. Različite primarne, sekundarne ili tercijalne seksualne odlike muškarca i žene, za koje je rečeno da dolaze kasnije, jesu očitovanja.

Želeći da produbi problem seksualne diferencijacije, Vajninger se zapitao ne bi li trebalo nastaviti već odbranjenu Štenstrupovu teoriju koja je pretpostavljala postojanje, u jedinkama oba pola, diferencirane plazme, za koju

je sam Vajninger predložio nazive arenoplazma i teliplazma: što bi značilo da je čak svaka ćelija organizma polno obeležena.[32] Nova produbljena istraživanja biološkog karaktera moći će da potvrde, ili ne, ovu hipotezu. U svakom slučaju, njome je jedna nesumnjivo tačna intuicija primenjena na ravan koja joj nije prikladna: jer, supstrat pola je nadfizički, nalazi se u onome što smo, zajedno s drevnim narodima, nazvali dušom tela, u onom »finotvarnom telu«, međuprostoru između materijalnosti i nematerijalnosti, koji se pod raznim imenima javlja u tradicionalnim učenjima različitih naroda (na primer, *sukshma-sharira* kod Hindusa i »astralno telo« Paracelzusa). Ponovo, treba zamisliti nešto kao »fluid« što obavija, upija i drugačije kvalifikuje telo i muškarca i žene, ne samo u fizičkim aspektima, dajući svim organima, svim funkcijama, svim tkivima, svoj organskoj tečnosti polno obeležje već i u onim najunutrašnjijim kao što je neposredno ispoljavanje jedne različite entelehije. Da je različitost plazme kod muškarca i kod žene stvarna, ona bi iz toga poticala. Tako, kada Vajninger kaže da je pol prisutan u bilo kojem delu tela muškarca i žene, on je u pravu, ali pod uslovom da se ne držimo samo biološke ravni. Naime, on već prevazilazi tu ravan kada kao dokaz svoje teze iznosi činjenicu da svaki deo tela jednog pola izaziva erotsko uzbuđenje kod drugog: jer, da bi se to objasnilo nužno se uvodi u igru nadfizički faktor.

Svim ovim već se približavamo pojmu one »diferencirane magnetske atmosfere svojstvene jedinkama različitog pola«, o čemu smo prethodno govorili; u terminima Dalekog istoka, radi se o principu *yang* ili o principu *ying* koji prožima čitavo biće i telesnost muškarca i žene u oblicima fluida i elementarne uobličavajuće energije.

Jedno od imena »finotvarnog tela« jeste »mirisno telo«. Veza s čulom mirisa nije bez seksološke važnosti. Zna se za posebnu ulogu koju je u narodnim vradžbinama imao znoj.[33] Čulo mirisa ima ne malu ulogu u magnetizmu telesne ljubavi i »fluidne intoksikacije« zaljubljenih. U drevna vremena se mislilo, a kod nekih primitivnili naroda se još uvek misli, da fluid nekog bića prožima to biće natapajući mu, pored tela, i njegove haljine (tome se priključuju neki slučajevi »fetišizma odeće«). Otud običaji koji se često zadržavaju u navikama zaljubljenih i primitivnih naroda (kod potonjih, udisanje mirisa i nošenje sa sobom haljina koje je oblačila voljena osoba smatra se načinom očuvanja odnosa i vernosti kada su zaljubljeni prinuđeni da se rastanu — tako je, na primer, na Filipinima): običaji koji pokazuju sujeverno obeležje ili, jednostavno, simbolično samo ako se, kod čula mirisa, zanemari »psihički« momenat koji se može odrediti paralelno sa onim fizičkim. Granični slučaj jeste erotska intoksikacija izazvana, osim preko pogleda, i mirisom (»On je pogleda i udahnu, ona ga pogleda i udahnu«, S. Mom).[34] Treba inače zabeležiti da se latinska reč

32 O. Weininger, »Geschlecht und Charakter«, Wien, 1918, p. II, str. 14 nadalje. (»Pol i karakter«, Beograd, 1986).

33 H. PIoss i M. Bartels, »Das Weib in der Natur — und Völkerkunde«. Leipzig, 1897, knj. I, str. 469.

34 Često su citirani slučajevi francuskih kraljeva Anrija III i Anrija IV, koje bi zahvatala iznenadna i neodoljiva strast prema ženama čije bi rublje koje su one nosile mirisali — u slučaju Andrija II, veruje se da je njegova strast, izazvana tim putem, za Mariju od Kleva, nadživela njenu tragičnu smrt. Up. R. von Kraft-Ebing, »Psychopathia Sexualis«, Stuttgart, str. 25. Kada ovaj autor sumnja (str. 18) da efekti te vrste, vezani za centre čula mirisa, mogu da se ostvare »kod normalnih osoba«, očigledno je da on poistovećuje normalne osobe sa onima čija je

fascinum prvobitno i bukvalno suštinski odnosila, između ostalog, upravo na svet mirisa. Ulogu koju, u ljubavnim odnosima, ima neka vrsta uzajamnog psihičkog vampirizma, čiji je jedan od osnova mirisni momenat, može da prepozna svako ko ima dovoljno istančan senzibilitet. Miris muškarca i miris žene u čisto materijalnim terminima, izlučnim, ovde dolaze u obzir samo sporednim putem: potvrđena mogućnost odgovarajućeg psihičkog efekta, kad se radi o ljudskim bićima, objašnjiva je samo u funkciji jednog isto tako psihičkog protivtega, »finotvarnog«. Događaj, zatim, pokazuje, kao što je poznato, instinktivna obeležja, sirovija ali često i daleko naglašenija, u različitim životinjskim vrstama, ovde, kao i u drugim slučajevima, animalnosti budući da se ono što kod čoveka principijelno pripada jednoj višoj ravni makroskopizovalo i specijalizovalo u terminima neke vrste demonije *biosa*. I može se čak naslutiti osnov koji je imalo drevno meksičko sujeverno verovanje da je pokolenje to koje ponovo vodi do mešanja dahova muškarca i žene.

Posle ove, ne beskorisne, digresije, vraćamo se problemu polarizacije. Rekli smo da polarizacija ima različite stupnje; a fizio-anatomskom događaju da se u svakom pojedincu jednog pola javljaju rudimenti i drugog pola, odgovara, više generalno uzeto, mogućnost nepotpune polarizacije, dakle, bića koja nisu ni čisti muškarci ni čiste žene već imaju obeležje međustupnjeva. To je ravno onome kad kažemo da su u svakom konkretnom pojedincu muški kvalitet i ženski kvalitet prisutni u različitoj dozi, mada je vitalna snaga, fluid bića određenog pola, ukoliko on uprkos svemu pripada tom polu, u osnovi, da kažemo kineskim terminima, *yang* ili *yin,* odnosno, u osnovi kvalifikovana prema muškom ili prema ženskom principu. Prvenstveno je Vajningerova zasluga što je istaknut ovaj momenat i, takođe, što je formulisan odgovarajući metodološki kriterijum: treba početi definisanjem apsolutnog muškarca i apsolutne žene, muškog i ženskog po sebi, u čistom stanju, kao »platonskih ideja« ili arhetipova, da bi mogao da se utvrdi stepen efektivne polarizacije onih koje, sve zajedno, zovemo muškarcima i ženama.[35] Na isti način apstraktno proučavanje trougla, kao čisto geometrijskog entiteta, može da nam pruži znanja koja se mogu primeniti na mnoge trouglaste oblike iz stvarnosti, koji su samo aproksimacije savršenog trougla, da bi se izvršila njihova karakterizacija i odvajanje. Naša je rezerva ovde, što ćemo u nastavku na odgovarajući način pokazati, da se, za razliku od slučaja geometrije, apsolutni muškarac i apsolutna žena ne mogu pojmiti samo heuristički, kao apstraktne mere za muškost i ženskost muškaraca i žena, već i ontološki i metafizički, kao primordijalne realne snage koje ako u konkretnim muškarcima i ženama imaju čas veći čas manji stepen ispoljenja, u njima su uvek i nerazdvojivo prisutne i delotvorne.

Ipak, osim u graničnim slučajevima (ili u graničnim iskustvima: dodati ovo, veoma je važno), slika koju nam pokazuje svaki obični muškarac i žena jeste različito doziranje čistog muškog kvaliteta i čistog ženskog kvaliteta. Otud proizlazi prvi zakon seksualne privlačnosti. U zametku, takav zakon nalazimo već kod Platona, kada je on na osnovu njega postavio jedan komplementarizam,

---

»finotvarna« senzibilnost veoma snižena. Kod Ploss-Bartelsa (Nav. delo, k. I, str. 467 i d.) spominju se i narodna verovanja po kojima miris tela (mi bismo rekli: bića) jedne osobe može da izazove efekat intoksikacije na drugoj, ukoliko je suprotnog pola.

35 Weininger, »Geschlecht und Character«, cit. I, pog. I (str. 7—13).

za koji je upotrebio sliku ξυμβολον-a[36], reč koja je označavala predmet polomljen na dva dela, što se nekada upotrebljavalo za prepoznavanje dve osobe, kada bi se deo koji bi pokazala jedna savršeno poklapala sa delom koji bi čuvala druga. Analogno tome — kaže Platon — svako biće nosi u sebi znak i instinktivno i bez prestanka traži »odgovarajuću polovinu samog sebe koja nosi iste znake«, odnosno one komplementarne koje čine da se dva dela poklope.[37] Određenije, ista misao javlja se kod Šopenhauera,[38] koji kaže da je uslov za jaku strast ta da se dve osobe naizmenično neutrališu, kao što čine kiselina i baza pri stvaranju soli: tako, budući da postoje različiti nivoi polarizacije, ova situacija se ostvaruje kada određeni stupanj muškosti nalazi svoj pandan u odgovarajućem stupnju ženskosti u drugom biću. Napokon, Vajninger[39] predlaže pravu pravcatu formulu za prvi onov seksualne privlačnosti. Polazeći upravo od ideje da je, uopšte, kada se kao kriterijum uzimaju apsolutni muškarac i apsolutna žena, muškarac u ženi i žena u muškarcu, on smatra da se najveća privlačnost budi između takvog muškarca i takve žene kod kojih bi se zbrajanjem delova muškosti i ženskosti prisutnih kod oboje kao zbir dobio apsolutni muškarac i apsolutna žena. Na primer, muškarac koji bi tri četvrtine bio muškarac *(yang)* a četvrt bio žena *(yin),* našao bi svoje prirodno seksualno upotpunjenje, koje bi ga neodoljivo privlačilo, a kontakt s njim razvio snažan magnetizam, u ženi koja bi jednu četvrtinu bila muškarac *(yang)* a tri četvrtine žena *(yin):* upravo zato što bi se zbirom alikvota vratili u prvobitno stanje potpuni apsolutni mušlcarac i potpuna apsolutna žena.[40] U stvarnosti, ovi potonji i su zapravo oni koji stoje u osnovi primordijalne polarnosti polova i, dakle, ti koji izazivaju prvu iskru *erosa;* oni su ti, može se tvrditi, koji se vole i traže da se spoje preko svakog čoveka i svake žene, zbog čega su istinite reči da sve žene vole samo jednog muškarca a svi musicarci vole samo jednu ženu.[41] Formula koju je predložio Vajninger utvrđuje, dakle, jednu od suštinskih uslovljenosti seksualnih izbora, kada oni daju u zalog najdublje slojeve bica.

36 Platon, »Gozba«, 191d.
37 Ibid.
38 »Metaphysik der Geschlechtsliebe«, cit., str. 102.
39 Nav. delo, I, pog. III, str. 31—52.
40 Analogna ideja nalazi se, napokon, i u osnovi drevnog astrološkog viđenja po kojoj bi uzajamna privlačnost zahtevala da se u rođenju muškarca i žene razmene mesta sunca i meseca (odnosno, jedan bi trebalo da ima sunce u znacima gde drugi ima mesec — sunce je yang, mesec je yin).
41 Izgleda da je to i tajno značenje svadbenog rituala po kojem se mladoženja i mlada krunišu i pojme kao Kralj i Kraljica.

11. Fizički pol i unutrašnji pol

U ovoj tački nameće se jedno principijelno promatranje, a ono glasi: gde god nisu potvrđeni oblici efektivnog prevazilaženja ljudskog položaja, pol je pojmljen kao »sudbina«, kao osnovna činjenica ljudske prirode. Postoji se samo kao žena ili kao muškarac. Takvo gledište čvrsto stoji protiv svih onih koji danas smatraju da je biti muškarac ili žena nešto slučajno ili sekundarno u odnosu na naše postojanje kao ljudskih bića uopšte; da je pol razlika koja se gotovo isključivo odnosi na fizički i biološki deo ljudske prirode, te može da ima značaja i da povlači implikacije samo za one aspekte ljudskog života koji zavise od tog naturalističkog dela. Takvo gledište je apstraktno i neorgansko; u stvarnosti ono može da važi samo za izvesno čovečanstvo raščlanjeno regresijom i degeneracijom. Ko ga sledi, pokazuje da ume da vidi samo najgrublje i najočevidnije krajnje aspekte pola. Istina je, međutim, da pol, pre nego, i osim u telu, postoji u duši i, u određenoj meri, u samom duhu. Muškarac i žena smo prvo u nutrini, a tek onda spolja: primordijalno muško i žensko svojstvo prožima i upija čitavo biće, vidljivo ili nevidljivo, u terminima koje smo prethodno naveli, kao što boja prožima tečnost. I ako postoje, kao što smo videli, međunivoi polarizacije, to znači da spomenuto osnovno svojstvo ispoljava čas veći čas manji intenzitet u zavisnosti od pojedinaca. A stoga uslovljenost polom nije otklonjena.

Uvek apstrahujući izuzetne slučajeve, gde je pol jednostavno prevaziđen zato što je ljudski položaj uopšte prevaziđen, često se događa da se to »s one strane pola« uzima za ono što se zapravo odnosi na područje razdeljeno od života i svake duboke uobličavajuće snage, područje nadstruktura i intelektualizovanih i društvenih oblika, čija hipertrofija označuje degenerisane i građanske faze izvesne civilizacije. Kasnije ćemo istaći da je svako ljudsko biće sazdano od dva dela. Jedan je onaj suštinski. Drugi je onaj spoljni, veštački, stečen, koji se oblikuje u životu kroz odnose i koji stvara »personu« pojedinca: persona, ovde, u prvobitnom smislu reči, što, kao što je poznato, znači maska, maska glumca (u suprotnosti sa »licem«, što bi, pak, odgovaralo drugoj strani, onoj suštinskoj). U zavisnosti od pojedinca, ali i u zavisnosti od tipa civilizacije, jedan ili drugi deo može da bude razvijeniji. Degenerativna granica odgovara gotovo isključivom razvoju, teratološkom, spoljne strane, konstruisane »maskom«, »socijalne«, intelektualne, praktične i »produhovljene«, jedinke, koja se ustanovljuje gotovo po sebi i jedva da više ima organskih odnosa s dubokim i suštinskim bićem. I samo u ovim slučajevima polnost se može smatrati sekundarnom i zanemarljivom; anesteziranost ili primitivna podivljalost seksualnog života jeste uobičajeni posledični protivteg. Samo će onda biti malo važno da li je neko muškarac ili žena, i sve manje će se toj činjenici davati ona vrednost — što se tiče određivanja poziva, oblikovanja sebe, načina života, tipskih zanimanja — koja su joj se priznavala i koja će joj se priznavati u svakoj normalnoj civilizaciji. Zaista, pod tom pretpostavkom sama razlika između muške i ženske psihologije biće na kraju znatno smanjena.

Savremena, prakticistička, intelektualistička i socijalizovana civilizacija, budući da je sve više isticala ono što je lišeno veza sa suštinskom stranom ljudskih bića, jeste neorganska i potencijalno standardizovana; njene vrednosti delimično potiču iz regresije tipova, a delimično one izazivaju i povećavaju tu regresiju. Tako je savremena žena mogla veoma brzo da prodre u sva područja,

izjednačivši se sa muškarcem: upravo zato što vrline, sposobnosti, najkarakterističnija i najraširenija ponašanja i delatnosti u savremenoj civilizaciji imaju samo oskudan odnos sa dubokom ravni, gde zakoni pola važe u ontološkim, pre nego u fizičkim, biološkim ili čak psihološkim terminima. Greška koja leži u osnovi feminističkog suparništva i koja ga je i učinila mogućim jeste upravo procenjivanje, svojstveno savremenoj civilizaciji, logičke i praktične inteligencije, jednostavna sporednost u životu i duhu koji su, jedan koliko i drugi, diferencirani, dok je sama ta inteligencija bezoblična i »neutralna«, i može da se razvije u manje-više istoj meri i kod muškarca i kod žene.[42]

Samo uzgred ovde ima mesta spominjanju one *vexata questio*[*] o inferiornosti, ravnopravnosti ili superiornosti žene u odnosu na muškarca. Takvo pitanje lišeno je smisla jer pretpostavlja uporedivost. Međutim, ostavljajuci po strani sve ono što je konstruisano, stečeno, spoljnje, i isključujući retke slučajeve koje smo spomenuli, gde se ne može govoriti o polu samo zato što se do određenog obeležja prevazišao ljudski položaj, pozivajući se na tip, na njihovu »platonsku ideju«, između muškarca i žene postoji razlika koja isključuje svaku uobičajenu meru; čak i sposobnosti i vrline prividno uobičajene i »neutralne« imaju različitu funkcionalnost i obeležje prema tome da li su prisutni kod muškarca ili žene. Pitati se da li je »žena« superiorna ili inferiorna »muškarcu« isto je što i pitati se da li je voda superiorna ili inferiorna vatri. Stoga, kriterijum mere za oba pola ne može da da suprotni pol već jedino »ideja« sopstvenog pola. Jedino što se možc učiniti jeste, drugim rečima, utvrditi superiornost ili inferiornost određene žene na osnovu toga da li se ona manje ili više približava ženskoj tipičnosti, čistoj ili apsolutnoj ženi; što analogno važi i za muškarca. »Osvete« savremene žene potiču, stoga, iz pogrešnih ambicija, pre nego iz kompleksa inferiornosti — pogrešne ideje da je žena kao takva, kao »samo žena«, inferiorna muškarcu. Ispravno je rečeno da se feminizam nije zapravo borio za »prava žene« već, i ne shvatajući to, za pravo žene da bude isto što i muškarac: što bi, i kad bi bilo moguće, osim na prethodno spomenutoj prakticističko-intelektualnoj ravni, odgovaralo pravu žene na neprirodnost i izopačenost.[43] Jedini kvalitativan kriterijum jeste, ponovimo, stepen manjeg ili većeg savršenog ostvarenja *sopstvene* prirode. Nema sumnje da je žena koja je savršeno žena superiorna muškarcu koji je nesavršeno muškarac, na isti način na koji je seljak veran svojoj zemlji i koji savršeno izvršava svoju funkciju superioran kralju nesposobnom da izvrši svoju.

U poretku ideja o kojima raspravljamo, treba bez dvoumljenja smatrati da su muškost i ženskost pre svega činjenice unutrašnjeg reda. I to sve do tačke gde spoljni pol može da ne odgovara onom fizičkom. Dobro je poznato da se muškarcem može biti u telu a da se to isto ne bude u duši *(anima mulieris in corpore inclusa virili)* i suprotno, što isto, naravno, važi i za ženu. Ovi slučajevi asimetrije prouzrokovani različitim faktorima, analogni su slučajevima koji se mogu sresti u području rasa (pojedinci sa somatskim karakteristikama jedne

---

42 Što se tiče graničnog oblika savremenih ženskih nusprodukata: »Te bespolne gospođe što posećuju otmene četvrti velikih gradova, pune tobožnjih intelektualnih ambicija, najveće uzdanice lekara, spiritualista, psihoanalitičara, čudnih pisaca« (L. O'Flaerti).

* Mučne žalbe.

43 O tome, up. Evola, »Rivolta contro il mondo moderno», cit., I, str. 244 i d.

rase i sa psihičkim i duhovnim karakteristikama druge rase). To, međutim, ne ugrožava osnovno svojstvo fluida koje neko biće ima u zavisnosti od toga da li je muškarac ili žena, niti jedinstvo procesa polarizacije. Spomenuti fenomen može se objasniti time što je u izvesnim slučajevima ovaj proces više koncentrisan na određeno područje, stvarajući upravo asimetrije s obzirom da ostatak nije bio prožet u istoj meri. Tipološki, međutim, uvek je odlučujući unutrašnji događaj, unutrašnji pol: polnost koja se javlja samo u fizičkim terminima, koliko god razvijena ona bila, na neki način je nedovršena i prazna polnost. Ko nije muškarac u duhu i duši, nije uistinu muškarac — a isto važi i za ženu. Sve ovo je uputno istaći, jer o tome treba voditi računa u prethodno spomenutom zakonu o seksualnoj privlačnosti. »Kvantiteti« muškosti i ženskosti, u kojima je tu reč, koji se naizmenično integrišu, shvaćeni su u potpunom smislu, dakle, u čitavoj njihovoj eventualnoj kompleksnosti.

Zapravo, duhovna muževnost je ona koja, čak i ako je nejasna, potiče i budi apsolutnu ženu: u graničnom slučaju, takva muževnost, uz to što je virilnost ratnika i gospodara, odlazi upravo ka natprirodnom. O metafizičkoj strani, pored one egzistencijalne, poslednjeg slučaja biće reči u daljem tekstu. Izražajan je primer, stvoren u umetnosti, Vajldove Salome. Saloma ne vidi centuriona obuzetog ljubavlju prema njoj, koji joj nudi sve i koji se zbog nje na kraju ubija. Ona je očarana Johananom, prorokom, asketom. Ona, devica, mu kaže: »Bila sam nevina, uprljao si me; bila sam čista, a ti si mi vatrom napunio vene.. . Šta ću bez tebe? Ni reke, ni velika jezera neće više moći da ugase vatru moje strasti.«[44]

Prethodno istaknutom slučaju eventualno drugačijeg stupnja polarizacije tela i duha, pridružuje se još jedan: onaj različite međuuslovljenosti između unutrašnjeg pola i pola tela. Samo u slučaju primitivnih osoba, odnosno degradiranih u odnosu na tip, ova međuuslovljenost je kruta. Ako je, pak, unutrašnji pol dovoljno rastumačen, on može da se istakne u izvesnoj meri nezavisno od fizičkih uslova. Tako će sve one hormonske manipulacije autentično nekromanskog tipa kojima se posvećuju savremeni biolozi, bazirajući se na ideji da pol zavisi samo od različite »hormonske formule«, moći da proizvedu značajne rezultate modifikacije pravih karakteristika pola samo kod životinja i ljudskih bića slabo diferenciranih u nutrini: ne kod potpunih muškaraca i žena, »tipičnih«. Relativnost uslovljenosti odozdo potvrđuje se čak i kod pojedinih slučajeva uškopljenosti: fizičko oštećenje *može* ne samo, kao što jc već rečeno, da ne uništi seksualni impuls, već *može* i da ne ošteti unutrašnju muževnost. Često su navođeni primeri Narseta, koji je bio jedan od najboljih generala kasne antike, Aristonika, ministara Fotina i Eutropa, Salomona, koji je bio jedan od Belizarijevih zamenika, Halija, velikog Sulejmanovog vezira, filozofa Favorina, samog Abelarda i ne malo drugih.

---

44 U drami O. Vajlda treba apstrahovati okolišne estetizirajuće elemente. Ali, bilo u ovom delu, a još više u operi Riharda Štrausa, data je atmosfera koja, pored visoko evokativne moći, ima gotovo bremenitu kosmičko-analogijsku pozadinu: ceo događaj nadvisuje tema *Meseca i Noći*. Ponajviše, Salomin »ples sedam koprena«, ples na koji ćemo se vratiti.

Za vreme svetkovine Mahâvrata obavljalo se ritualno spajanje prostitutke (*pumccali*) sa asketom (*brahmacârin*) na istom mestu posvećenom žrtvenom obredu (up. M. Eliade, *«Yoga: immortalité et liberté«*, Paris 1954, str. 115, 257—8) (M. Elijade, »Joga, besmrtnost i sloboda«, Beograd, 1984). Ovo može da ima veze sa dvema krajnjim diferencijacijama ženskog i muškog.

12. Uslovljenost i oblici erotske privlačnosti

Da bi se dala potpuna definicija faktora koji posreduju u seksualnim izborima potrebno je detaljnije razmotriti strukturu ljudskog bića, pozivajući se manje na savremena istraživanja nego na tradicionalna učenja.

Ako smo malopre razlučili dva osnovna dela ili sloja ljudskog bića (suština i spoljna persona), sada treba da razdvojimo prvi od tih područja, onaj suštinski i najdublji. Tako će, sve ukupno, proizaći tri nivoa. Prvi je nivo spoljnjeg pojedinca kao društvene konstrukcije, pojedinca čiji je oblik dosta proizvoljan, »slobodan« i nestalan, upravo zbog tog njegovog konstruisanog svojstva. Drugi nivo već pripada dubokom biću, ili dimenziji u dubini bica, i to je mesto onoga sto je u filozofiji nazvano *principium individuationis*. Tu deluju snage putem kojih je neko biće ono sto jeste, bilo fizički ili psihički, i razlikuje se od svakog drugog iz svog roda; dakle, to je mesto »sopstvene prirode«, ili urođene prirode svakog. U hinduističkom učenju ove uobličavajuće snage nazvane su *samskâra* ili *vâsanâ;* ne pozivaju se samo na faktor naslednosti i naklonosti već su koncipirane na način koji uključuje naslednost, uzroke, preformacije i uticaje čije poreklo može da bude čak i s one strane granica pojedinačnog ljudskog života.[45] Odnos sa tom ravni, u psihološkom domenu, ima sve ono što je u čoveku sopstveno obeležje i priroda, ono što smo nazvali njegovim »likom« nasuprot njegovoj »maski«. Za razliku od onoga što je svojstveno prvom od tri nivoa, ponajpre spoljnjem, sve ono što se odnosi na drugi poseduje znatan stepen određenosti i utvrđenosti. Tako su Kant i Šopenhauer bili skloni da govore o »transcendentalnom karakteru« svakog pojedinca kao »numenonu«, odnosno vezanog za područje koje je iz čitavog poretka fenomena percipiranih u prostoru i vremenu.

Treći i najdublji nivo odnosi se na više osnovne snage kao i one koje su prethodile individuaciji ali ipak sačinjavaju poslednji osnov pojedinca. U tom području nalazi se i prvi koren pola, i tu se budi prvobitna snaga *erosa*. Po sebi, ova ravan prethodi obliku, određenju. Svaki proces poprima oblik i određenje odmah pošto energija uvodi druge dve ravni ili sloja, i proces se nastavlja u njima.

Ovom slikom može u svim svojim aspektima da se uhvati ono sto se događa prilikom seksualne privlačnosti. Na najdubljoj ravni takva privlačnost je nešto što ide s one strane pojedinca, a erotsko iskustvo u graničnim oblicima, traumatičnim, snošaja dostiže ovu ravan. Pozivajući se na njega, važi već navedena izreka da sve žene vole samo jednog muškarca a svi muškarci vole samo jednu ženu. Prisutan je ovde princip ravnodušnosti i premestivosti. Na osnovu analognih saglasnosti između gornje granice i donje granice, ovaj princip je na snazi bilo u slepom impulsu koji gura prema nekom biću suprotnog pola, samo zato što je suprotnog pola, svojstvenom životinjskim i brutalnim oblicima *erosa* (takozvani »životinjski nedostatak izbora«), ili u pozitivno dezindividualizovanim oblicima *erosa* koji se javljaju, na primer, u dionizijskom iskustvu. Stoga nije uvek tačno da je najvulgarniji i najviše životinjski oblik ljubavi onaj gde se ne voli određena žena, već žena. Može da

45 O *samskâri* i *vâsani* up. Evola, »Lo Yoga della potenza», Roma, 1968, str: 102—105; Elijade, »Joga itd.«, nav. delo, str: 61, 92, 103; 54 i d., 60.

bude tačno suprotno.[46] Isto se može reći o događaju da kod krize snošaja muškarac gotovo gubi svoju individualnost: on može da je izgubi na dva suprotna načina, budući da postoje dve suprotne mogućnosti dezindividualizacije, u odnosu na to da li se otvara »spuštajući se« ili se otvara »penjući se«, da li je opijenost anagogijska ili je opijenost katagogijska. »Postaviti rod na mesto pojedinca« u tim trenucima, jeste puki mit. Napokon, kada se kaže da se ljubav rađa na prvi pogled, ili se ne rađa više, kada se govori o *coups de foudre,* to se u stvari odnosi na slučajeve kod kojih je snaga najdubljeg sloja ta koja deluje na direktan način, bez smetnji, nadmoćno, zahvaljujući posebnim okolnostima.

Prvi zakon kojem se pokorava proces pola na najdubljem nivou jeste onaj koji smo već naveli, komplementarnosti, reintegracije čistog muškog svojstva u sjedinjenju muškarca i žene. Na granici između trećeg i drugog sloja, između dubokog nivoa i međunivoa, tako reći odmah počinju da deluju uslovnosti, ili veze, svojstvene individuaciji, ili sopstvenoj prirodi, određenog bića. Na ovom novom stupnju nije više svejedno, za strast i erotsku naklonost, sve ono što određena žena jeste, uz to što je žena i uz to što predstavlja osnovnu ontološku komplementarnost o kojoj je bilo reči. Tu, kao prve, utiču na izbor, na primer, uslovljenosti rase, zatim i druge specifičnije uslovnosti somatskog i individualno karakterološkog reda, a sve može da se zaoštri i fiksira sve do stvaranja iluzije o nezamenljivosti:[47] to je verovanje u »jedinu ljubav«, odnosno ideja da se može voleti, i da se mogla voleti, samo određena žena kao osoba, ona određena, jedina žena (onaj određeni muškarac, u slučaju žene). Ako se *sva* osnovna snaga svojstvena najdubljem sloju i primarnom procesu prenese i *fiksira* za ovu međuravan individuacije i »transcendentalnog karaktera«, uslediće »fatalna strast«, koja, kao što ćemo videti, gotovo nikada nije srećna, ako se ostane u ljudskoj i profanoj sferi, budući da je ovde aktivna jedna snaga, i pritiska jedan »zanos«, koji nadilaze pojedinca; otud, često, pravi pravcati kratki spojevi, i situacije, kao ona prikazana u Vagnerovom »Tristanu i Izoldi«.

Uopšte, međunivo je i ravan »idealizacije« voljene žene; tu se javlja iluzija da se voli određena žena zbog ovog ili onog njenog svojstva, dok je ono što se zaista voli, i što vezuje, njeno *biće,* njeno golo biće. Međutim, kada duboka snaga *erosa* ne uključuje direktno međuravan, niti se tu potpuno utvrđuje (što se većinom i događa) ostaje izvesna margina neodređenosti: na mestu »jedine žene« i nezamenljive, dobiće se određeni približni tip (»sopstveni tip«) koji predstavlja ono najviše nekog ženskog bica (ili muškog, u drugom slučaju), da bi se stekli uslovi za dovoljno intenzivnu privlačnost. Ali ova veća sloboda kretanja, pomerljivosti, *erosa* može da ima i drugi uzrok: nesavršenu individuaciju nekog određenog bića. Ako unutrašnji lik nekog bića nije dovoljno precizan, u istoj

46 Pojedini obredi kolektivne seksualne magije nazvani su *coli-mârga,* na osnovu imena jedne vrste prsluka koji nose upotrebljene devojke: birajući žrebom odeću svaki muškarac bira ženu kojom će se služiti u obredu (reference kod Elijadea, nav. delo, str. 402 i Evole, »Lo Yoga della potenza«, cit., u vezi s tajnim tantričkim ritualom. Up. i dalje, str. 336 i d. Povrh toga možemo se pozvati na namerni promiskuitet koji je na snazi u pojedinim sezonskim svetkovinama u bahanalijama i saturnalijama.

47 Postoji izvesna daleka analogija sa frojdističkom distinkcijom između »primarnog psihičkog procesa«, kojem je položaj *libìda* još slobodan i ustalasan, i »sekundarnog psihičkog procesa«, u kojem je on vezan za određenu predstavu i teško se odvaja od nje.

meri objekat njegove želje biće neodređen i, u okviru određenih granica, promenljiv. I umnožavanje iskustava može da doprinese da se odstrani postojanost svojstvena prvom periodu erotskog života. Tako je Balzak isticao da se u prvoj voljenoj ženi voli sve, kao da je jedina; kasnije se voli žena u svakoj ženi.

Prešavši na poslednji nivo, na onaj spoljne jedinke, kada centar ravnoteže sopstvenog bića padne na njega, spomenuta promenljivost i neodređenost sopstvene polne dopune u izborima prekomerno raste. Kao što je rečeno, na ovoj ravni sve je neorgansko, bez dubokih korena. Tako, s jedne strane, može se dobiti tip razvratnika koji traži samo »zadovoljstvo« i ceni ženu u meri u kojoj veruje da mu to ona može pružiti, pošto je za njega svaka žena manje-više ista kao druga. U drugim slučajevima, odlučujući može da postane društveni faktor i faktor sredine: klasa, moda, tradicija, taština i tako dalje. Izviru tada nove uslovljenosti *erosa* kojima se može dostići takva ravan i tu se utvrditi: njima se u velikoj meri može definisati i normalna ljubav, »civilizovana« i građanska. Dovoljno je, međutim, da *eros* na trenutak ponovo uzme obeležje i sledi uslovnosti koje su mu svojstvene u najdubljim slojevima, pa da on počne katastrofalno da deluje na sve ono što se, na temu međuseksualnih odnosa, formiralo u ovom najeksteriornijem domenu društvene jedinke. Već srodnosti određene nivoom sopstvene prirode i *samskârama,* u slučaju da se sretne komplementarna osoba, mogu da bace u vazduh ili da potkopaju sve ono što je društvena jedinka stvorila u okviru institucija civilizacije i društva kojima pripada. To su slučajevi koji su naterali Šamfora da govori o »božanskom pravu ljubavi«: *»Ils s'appartiennent* (zaljubljeni) *de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines«**.[48] A u savremenom životu takvi slučajevi su veoma česti, i predstavljali su najomiljeniju građu određenog pozorišnog i literarnog žanra: upravo zato što savremena civilizacija neguje iluziju da je moguće na onoj najeksteriornijoj ravni, društvenoj, neorganskoj i veštačkoj usredsrediti i sistematizovati odnose među polovima.[49]

U istim terminima upravo spomenutih katastrofa objašnjavaju se i slučajevi razuzdanosti koji završavaju time što se postaje žrtva sopstvene igre i zaljubljuje se u određenu ženu, završivši sa zamenljivošću objekta svog *erosa:* ili se, pak, podleže manijakalnim seksualnim oblicima, posledici igre s vatrom, odnosno, izazivaju se, u određenom trenutku aktivacije sopstvenog »napona« na najdubljoj ravni, onoj koja prethodi samoj ravbi *samskâre* i individuacije.

Prirodno je da takva eventualna pomaljanja mogu da deluju katastrofalno na samu ravan »jedine ljubavi«, upravo onako kao što zakon srodnosti koji je na snazi na ovoj ravni — međunivou — kada susretne sopstvenu dopunu može da deluje katastrofalno u domenu društvene jedinke i njenih aranžmana. Tada

---

* »Oni su gospodarili (zaljubljeni) božanskim pravom, uprkos ljudskim zakonima i uslovima«.

48 Schopenhauer, nav. delo, str. 110.

49 Druga posledica je endemična upotreba razvoda i lančanih venčanja u izrazito »savremenim« »monogamskim« civilizacijama, prouzrokovana pomerljivošću erosa svojstvenoj najpovršnijim slojevima bića. Prethodne civilizacije organskog svojstva, puštajući da, bilo gde, normalnim putem, uđe u većoj meri u obzir ono sto je, međutim, svojstveno najdubljem i individualizovanom sloju »sopstvene prirode«, odnosno, bez obzira na prinudnu snagu institucija, garantovale su, pak, veći stepen stabilnosti vezama dva bica različitog pola, kada važeći sistem nije bio poligamičan, sa različitim premisama, što ćemo spomenuti kasnije.

»jedinstvenost« još jedanput izostaje: čak jedinstvenost »fatalne strasti«. Ali, ovi slučajevi su krajnje retki na profanom polju i, gde se obistinjuju, nikada nisu vrednovani prema njihovoj pravoj prirodi.

Drugi slučaj, koji se može dovesti u isti kontekst, jeste onaj kad strast i osnovna seksualna privlačnost mogu da budu propraćene prezirom i čak mržnjom među zaljubljenima: to je energija najdublje ravni koja deluje, istiskujući sve faktore srodnosti karaktera i sve vrednosti koje bi bile odlučujuće da je proces bio usredsređen na međuravan. Slučaj je simetričan onom kod kojeg srodnosti svojstvene toj ravni mogu da ne uzmu u obzir ono što je u svojoj meri svojstveno spoljnom području društvenog morala i institucija.

U tom kontekstu može se napokon spomenuti činjenica da postoje veštačka sredstva za pokretanje, do manje ili više slobodnog stanja, osnovne snage *erosa,* neutrališući one manje duboke slojeve, da bi prelazeći i gotovo se vezujući za njih on jedini snosio već spomenute uslovljenosti u iskuslvu običnih muškaraca i žena. Može se tek navesti dejstvo alkohola i opojnih sredstava; a već sada treba zabeležiti da su u sakralnoj upotrebi seksa (dionisizam, tantrizam) supstance te vrste često imale pomoćnu ulogu. Na istoj liniji su i ljubavni napici, čija je prava priroda posve nepoznata savremenicima. Iz toga, kao što ćemo videti, osim ka pravoj seksualnoj magiji, put može da vodi i do pojedinih demonoloških oblika na erotskoj osnovi.

U svemu onom što smo sad rekli nikad se ne sme brkati deo koji *uslovljava* s delom koji *određuje*. Da bi neka mašina proizvela određeni efekat i imala učinak potrebno je da bude sazdana od određenih delova i da ti delovi budu prikladno složeni — to je uslov. Ali, gde nedostaje pokretačka energija, najsavršenija mašina ostaće nepokretna. Na isti način treba razmišljati o svim onim uslovljenostima koje na dve manje duboke ravni ljudskog bića mogu teoretski da odgovaraju *optimumu* za seksualnu privlačnost: potrebno je da se, ostavivši po strani sve ove faktore, probudi primarna snaga erosa, prema jednom »naponu« ili drugom, i da na jednoj ili drugoj ravni uspostavi ono magnetsko ili magično stanje, za koje smo rekli da je supstrat svake seksualne ljubavi.

Kod običnog pojedinca, posebno kod civilizovanog zapadnjaka, erotsko iskustvo spada u ona koja najviše pokazuju pasivno svojstvo. Odgovarajući procesi kao da se pokreću i odvijaju sami, bez posredovanja volje pojedinca: kojem nije dato ni da ih tačno usredsredi u neki od spomenuta tri područja ili nivoa. Ova situacija se do te mere smatra prirodnom i normalnom da kada do nje ne dođe, kada izostane prinuda, nemoć da se drugačije oseća ili čini, sumnja se u iskrenost i dubinu osećanja ili želje. Same reči u najčešćoj upotrebi ukazuju na to svojstvo: »pasija«, u svim jezicima latinskog porekla, izražava upravo položaj onoga koji podnosi. Isto važi i za nemački termin *Leidenschaft,* od *leiden,* što, opet, znači trpeti, patiti.

Prema osobama — njihovoj unutrašnjoj diferencijaciji — ovaj fenomen ima manje ili više istaknuto obeležje. Osim toga, postojala bi mogućnost da se izvrše indukcije što se tiče diferencijalne psihologije oslanjajući se na različite institucije. Na primer, poligamija kao prirodnu pretpostavku ima muški tip, kod kojeg Ja ima veci stepen slobode u odnosu na *eros* (s većim stepenom pomerljivosti i manjim stepenom postojanosti kao posledicom); osim toga, tip

kod kojeg je erotsko iskustvo po sebi značajnije od odnosa sa ovom ili onom ženom kao osobama (prema arapskoj izreci: »Jedno voće, zatim drugo voće«). Kako nije rečeno da ovo uvek odgovara situacijama koje su istovetne sa onim eksterioristićkim i neorganskim, svojstvenim razuzdanoj orijentaciji, može se uvideti da prelaz od poligamije (ili drevnog venčanja koje je kao legitimnu integraciju dopuštalo konkubinat) na monogamiju, uprkos danas preovlađujućim konformističkim pogledima, nikako nije pokazatelj smenjivanja višeg virilnog tipa nižim, već upravo obrnuto; to je pre simptom potencijalnog, daleko većeg podjarmljivanja čoveka *erosu* i ženi, i zato stvar koja zaista ne označava neku višu civilizaciju.[50]

Što se tiče elemenata tehnike koji izazivaju delovanje različitih egzistencijalnih uslovljenosti *erosa,* oni se mogu sresti prvenstveno u drevnom svetu ili kod primitivnih naroda. Zasad, navešćemo samo jedan primer, odnosno činjenicu da se često kod ovih poslednjih svadbeni obredi poistovećuju s ljubavnim čarolijama koje bude snagu privlačenja između dva pola kao neodoljivu moć.[51] Prema našoj shemi, oni potiču i aktiviraju *eros* na elementarnoj ravni, premda i sa rizikom da pothranjuju neku vrstu demonizma ili opsednutosti.

*

*   *

Pre nego što nastavimo, bacicemo pogled na pređeni put. Odbacili smo svako biološko-teleološko tumačenje erotskog događaja, a objašnjenje na osnovu samog frojdističkog »principa zadovoljstva« smatrali smo ne manje zadovoljavajućim od onog gde se kao primarni erotski impuls uzima izmišljeni »nagon za reprodukcijom«. »Magnetska« teorija učinila nam se kao ona koja najviše odgovara stvarnosti; produbili smo ovu teoriju pomoću činjenica uzetih iz tradicionalnih učenja, koja govore o stanju ili fluidu koji se »katalitički« određuje u zaljubljenima, usled prisustva osnovnih snaga *(yin* i *yang)* koje definišu seksualni polaritet i polarnost uopšte: korelativ, budući pomeranje nivoa svesti, i koji to postajući, uzrokuje magično aktiviranje imaginacije kao i manje ili više intenzivnog monodeizma. Drevnom učenju o nevidljivoj promeni koja nastaje u krvi kada smo zahvaćeni *erosom,* vratili smo pređašnju vrednost. Napokon, ispitane su uslovljenosti vezane za egzistencijalnu komplementarnost bića koja se vole u okviru učenja o višestrukim slojevima pojedinca: ističući, međutim, da osnovom svega i primarnom snagom uvek treba smatrati ono što direktno proizlazi iz odnosa muškosti na apsolutan način sa ženskošću na apsolutan način. A, u tom pogledu, proces će biti utoliko intenzivniji, sa svim efektima elementarne privlačnosti, ukoliko je diferencijacija polova, odnosno polarizacija, izraženija.

---

50 Up. J. Evola, »L'Arco e la Clava«, Milano, 1968, p. XII («Libertà del sesso e libertà dal sesso«).

51 E. Crawley, »Mystic Rose«, New York, 1902, str. 318.

Ali, sada bi se moglo pomisliti da smo, što se tiče onog suštinskog, manje-više označili korak. Zar nismo sami uvideli da, uopšte navodeći objašnjenja za erotski događaj, zapravo ga njime objašnjavamo? Neizbežno, susrećemo se sa osnovnim problemom: s one strane svega, *zašto su muškarac i žena privučeni jedni drugim?* Pošto smo dospeli dotle da u *erosu* prepoznamo elementaran i nesvodljiv događaj, potražićemo *značenje* ovog događaja. Što je isto kao i traženje značenja koje sâm seks, kao takav, ima. Dovedeni smo u središte metafizike seksa u pravom smislu. Njome ćemo se baviti u narednom poglavlju.

II METAFIZIKA SEKSA

13. Mit o androginu

Karakterističan oblik u kojem je tradicionalni svet izrazio poslednja značenja bića bio je mit. Tradicionalni mit ima vrednost ključa. Posebno u prethodnom periodu mit se nastojao objasniti prirodnom istorijom, biologijom ili psihologijom.

Obrnuto, za nas je mit taj koji objašnjava čitavu ovu materiju, s posebnom referencom na temu koja nas ovde zanima.

Za produbljenje problema metafizike seksa ne nudi nam se samo jedan mit. Izabraćemo onaj koji za zapadnjake spada u, relativno, manje udaljene; upozoravajući, međutim, da su ista značenja sadržana i u mitovima koji pripadaju drugim kulturama. Kao osnovu, uzećemo, dakle, ono što je izloženo o ljubavi u Platonovoj »Gozbi«. Tu se upravo susreću, pomešane s mitom, dve teorije o ljubavi, koje, naizmence, izlažu Aristofan i Diotima. Videćemo da se te dve teorije na izvestan način dopunjuju, osvetljujući antinomije i problematiku *erosa*.

Prva teorija odnosi se na mit o androginu. Kao i za gotovo sve mitove koje Platon uključuje u svoju filozofiju, i za ovaj treba pretpostaviti misterijsko i inicijatičko poreklo. Zapravo, ista tema se skriveno provlači kroz veoma raznoliku literaturu, počevši od one iz drevnih misteriozofskih i gnostičkih sredina sve do srednjovekovnih autora i onih iz prvih vekova savremene ere. Odgovarajuće teme nalaze se i van našeg kontinenta.

Po Platonu, postojala je primordijalna rasa »čija je suština sada već ugašena«, rasa bića koja su u sebi sadržala dva principa, muški i ženski. Pripadnici takve androgine rase «bili su strašni snagom i jačinom, i imali su krupne misli, štaviše: udarili su na bogove, i ono što Homer govori o Efijaltu i Otu da su pokušali otvoriti put na nebo kako bi navalili na bogove, to važi za njih«.[1] To je ista tema o ὕβρις-u Titana i Giganata; to je prometejska tema, kao i ona koja se može naći u tolikim drugim mitovima — u određenoj meri, u samom biblijskom mitu o Edenu i Adamu, gde se javlja obećanje »vi ćete biti kao bogovi« *(Postanje,* III, 5).

Kod Platona, bogovi ne ustreljuju nebeskom munjom androgina bića, kao što su to učinili s Gigantima, već im oslabljuju snagu rasecajući ih na dva dela. Otud nastaju bića različitog pola, nosioci, kao muškarci i žene, jednog ili drugog pola; bića, kod kojih ipak ostaje sećanje na prethodno stanje i kod kojih se pali impuls za ponovnom izgradnjom primordijalnog jedinstva. Za Platona, u takvoj pobudi treba tražiti poslednje, metafizičko i večno značenje *erosa*. »Od tako davnoga vremena, dakle, usađena je u ljude ljubav jednoga prema drugome: ona ih stavlja u prvobitnu prirodu i teži da od dvoga napravi jedno i tako isceli prirodu ljudsku«.[2] Na stranu uobičajeno učestvovanje zaljubljenih u seksualnom

1 »Gozba«, XIV—XV i posebno 189c—190c, preveo dr Miloš N. Đurić.

2 Ibidem, 191c—d (prev. M. N. Đurić).

zadovoljstvu, »za nečim *drugim* žudi duša svakoga od njih, a ona to ne ume reći, nego samo naslućuje što žudi i *nagoveštava u tamnim izrazima«*[3] Gotovo kao kontrolni ogled a posteriori, Platon postavlja Hefesta da pita zaljubljene: »Žudite li možda da se jedan s drugim slijete u jedno, tako da se ni noću ni danju ne odvojite jedan od drugoga? Jer, ako za tim žudite, spreman sam da vas stopim i skujem u jedno, tako da od dvojice postanete jedan, i dokle god živite da ste kao jedan čovek; a kad umrete, da opet i onde u Hadu mesto dvojice budete samo jedan, združeni u smrti. Nego gledajte da li to želite i da li vam je dovoljno ako to bude.« »Kad bi to čuli« — kaže Platon — »znamo da nijedan ne bi to odbio ili koju drugu želju otkrio, nego bi svaki bio uveren da je čuo baš ono što je već odavno žudeo: da se sjedini i stopi sa ljubavnikom, pa da od dvojice postane jedan. Jer tome je uzrok to što je prvobitna naša priroda bila takva i što smo bili celi; dakle, žudnji za celinom i lovu na nju ime je ljubav.«[4] Gotovo kao simbol, »jedna stvar koja je različna sama sa sobom slaže (se), kao i harmonija luka i lire«.[5]

Iz ove celine od suštinske zamisli treba odvojiti sporedne, figurativne i »mitske« elemente u negativnom smislu. Tako, kao prvo, ne smeju se naturalno shvatiti primordijalna bica koja nam Platon, pripovedajući, opisuje čak u telesnim crtama, kao članove neke praistorijske rase čiji bi se ostaci ili fosili gotovo morali pronaći. Potrebno je, međutim, vratiti se u *stanje,* u duhovni položaj početaka, ne toliko u istorijskom smislu, koliko u okvir određene ontologije, učenja o višestrukim slojevima bića. Demitologizovano, takvo stanje možemo shvatìtì kao ono *apsolutnog bića* (nepodeljenog, ne dvojnog), potpunosti ili čistog jedinstva i, samim tim, kao stanje besmrtnosti. Potvrda ovog poslednjeg momenta jeste učenje koje izgovara Diotima dalje u »Gozbi« ili, pak, ono izloženo u »Fedru« gde, mada pozivajući se na ono što je trebalo nazvati »platonskom ljubavlju« i na teoriju o lepom, veza između poslednjeg cilja erosa i besmrtnosti je eksplicitna.

Kao drugi element, u platonskom mitu imamo, potom, jednu od varijanti tradicionalne opšte teme o »padu«. Diferencijacija polova odgovara položaju prelomljenog bića i stoga izgubljenog i smrtnog: dualni položaj onog koji život nema u sebi, nego u drugom; stanje koje se, ovde, ne smatra prvobitnim. Tako, u pogledu potonjeg, mogla bi se utvrditi paralela sa samim biblijskim mitom, kako u njemu Adamov pad ima za posledicu njegovo isključenje sa Drveta Života. I u Bibliji se govori o androginiji primordijalnog bića sačinjenog na slici Božijoj (»muško i žensko stvori ih« — *Postanje,* I, 27), a ima ih koji pripisuju Evi, dopuni muškarca, značenje »Života«, »Živuće«. Kao što ćemo videti, u kabalističkoj interpretaciji odvajanje Žene—Života od androgina stavljeno je u vezu s padom i postaje ekvivalentno isključenju sa Adamovog Drveta Života, da ovaj »ne bi postao jedan od nas (Bog)«* i »ne bi živio navijeke« *(Postanje,* III, 22)

---

3 Ibidem, 192c—d (prev. M. N. Đurić).

4 Ibidem, 192d—e (prev. M. N. Đurić).

5 Ibidem, 187—a (prev. M. N. Đurić).

* Ovaj stih glasi: »Evo, čovjek postade kao jedan od nas — znajući dobro i z1o!«, a ne kako to navodi Evola (prim. prev.).

U celini, dakle, platonski mit spada među one koji aludiraju na prelaz od jedinstva ka dvojnosti, od postojanja ka lišenosti postojanja i apsolutnog života. Ipak njegovo distinktivno obeležje i njegov značaj leže u tome što se upravo dvojnošću polova određuje tajno značenje i poslednji objekat *erosa*. Kao poseban izraz poznatog motiva vezanog za ono što se zaista traži kroz jedan ili drugi prividan i iluzoran cilj uobičajenog života, već u Upanišadama se čita: »Ne zbog žene (po sebi) ženu želi muškarac, već zbog *âtme* (zbog principa 'sve svetlost, sve besmrtnost')«[6] Okvir je isti. U svom najdubljem aspektu, *eros* otelovljuje napor da se prevaziđu posledice pada, da se izađe iz određenosti sveta dvojnosti, da se ponovo uspostavi primordijalno stanje, da se prevaziđe položaj dvojnog postojanja, prelomljenog i uslovljenog »drugim«. To je njegovo apsolutno značenje; to je, prvobitno, tajna koja se krije u onome što gura muškarca prema ženi, još pre svih već spomenutih uslovljenosti koje pruža ljudska ljubav u svojim beskrajnim varijetetima vezanim za bića, koja nisu ni apsolutni muškarci ni apsolutne žene već tako reći nuspodukti jednog i drugog. Ovde, dakle, leži ključ čitave metafizike seksa: »Kroz dijadu, prema jedinstvu«. U seksualnoj ljubavi prepoznaje se najuniverzalniji oblik kroz koji ljudi nejasno pokušavaju da u trenutku unište dvojnost, da egzistencijalno prevaziđu granicu između Ja i ne-Ja, između Ja i Ti, čineći od tela i seksa oruđa za ekstatično približavanje sjedinjenju. Etimologija reči »ljubav« koju je dao neki srednjovekovni »Vernik Ljubavi«, zato što je isfantazirana, nije manje značajna: »Rečca *a* znači 'bez'; *mor (mors)* znači smrt; spajanjem, dobija se 'bez smrti', odnosno besmrtnost«.[7]

U osnovi, voleći i želeći, čovek dakle traži potvrdu sebe, učestvovanje u apsolutnom biću, uništenje στέρησις-a — lišenosti i egzisteneijalne teskobe za nju vezane. Ispitani u toj svetlosti, pojasniće se mnogostruki aspekti same profane ljubavi i seksualnosti. Istovremeno, već se nazire put koji vodi u područje mističnog erotizma i sakralne ili magijske upotrebe seksa svojstvene tolikim drevnim tradicijama: jer, već nam se u polazištu otkrila ne fizička nego metafizička elementarna podloga erotskog impulsa. Tako, otvoren je put za poredak istraživanja koja će oblikovati predmet narednih poglavlja ove knjige.

U međuvremenu, ne treba zanemariti jedan poseban momenat. Kao što smo videli, Platon je formulisao učenje o androginu tako što mu je dao »prometejsku« boju. Ako su mitska bića prapočetaka bila takva da su ulivala strah bogovima i izazivala ih da se takmiče sa njima, može se smatrati da, principijelno, krajnja granica pokušaja integracije, sazdanog od *erosa,* nije toliko neko konfuzno mistično stanje koliko položaj nekog »bića« koje je i moć. To će imati svoju važnost kada budemo proučavali inicijatičke oblike magije seksa. Taj motiv je, međutim, lišen dramatičnosti. U širem kontekstu, prometeizmu se može skinuti njegovo negativno svojstvo prekršenja dužnosti. Ista tradicija koja je dala oblik mitu o Prometeju i Gigantima, jeste ona koja je znala i za Heraklov ideal, kojem zapada isti cilj koji teže da postignu Titani, i za onog koji, uopšte, pokušava da, uprkos svemu, ponovo otvori pristup Drvetu Života, kada ovaj junak osigurava sebi uživanje besmrtnih plodova (put koji mu je, po jednoj redakciji mita, pokazao upravo Prometej) i posedovanje, na Olimpu, Hebe, večite mladosti, ne kao prekršilac dužnosti već kao saveznik

---

6 »Bhradhâranyaka—upanishad«, II, IV, 5.

7 A. Ricolti, »Studi sui Fedeli d'Amore«, Milano, 1933, v. I, str. 63.

Olimpijaca.

Sa ovom ogradom se može spomenuti činjenica da je latentni »prometejski« momenat u *erosu* zaista potvrđen u nagoveštajima razasutim po različitim tradicijama. Ovde ćemo se ograničiti da podsetimo da se, na primer, u ciklusu o Gralu (ciklusu bogatom inicijatičkim sadržajima predstavljenim u ruhu viteških avantura) iskušenje koje za izabranog viteza utemeljuje žena ponekad odnosi na *Lucifera*,[8] te da otelovljuje smisao veoma različit od onog moralističkog o pukom telesnom zavođenju. Na drugom mestu, kod Volframa fon Ešenbaha Amfortasov pad stavljen je u vezu s njegovim izborom »Amora« za geslo — geslo, kaže pesnik, koje se ne slaže s poniznošću,[9] što znači da se u njemu krije suprotnost poniznosti, ὕβρις bića »jednote« početaka. Može se primetiti, uostalom, da se kod Volframa govori o »otvaranju puta Gralu sa oružjem u ruci«, odnosno nasilno, a što glavni junak poeme, Parsifal, dostiže čak u nekoj vrsti pobune protiv Boga.[10] Sad, otvaranje puta Gralu ima manje-više istu vrednost, sadržinsku, otvaranju puta Drvetu Života ili besmrtnosti; čitava raščinjena radnja svojstvena Vagnerovom *Persifalu* ni u čemu ne odgovara preovlađujućim originalnim temama i ne treba da se uzme uopšte u obzir. Napokon, treba primetiti da su sredine, gde se praktikovala seksualna magija i mistični erotizam, bile i one koje su obično otvoreno propovedale učenje o »jedinstvu« u terminima negacije svake prave ontološke distance izmedu stvoritelja i stvorenja, sa otkrivenim bezakonjem — odnosno prezirom bilo prema ljudskim zakonima ili onim božanskim — kao logičnom posledicom: od hinduističkih Siddha i Kaula »Puta Leve Ruke« do srednjovekovne hrišćanske Braće Slobodnog duha, Frankovog šabatizma i, do naših dana, sve do Alejstera Kroulija.[11] Ali, ponovimo to, problematična »prometejska« strana ovih

---

8 Tekstovi kod J. Evole, »Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero«, Roma, 1957, str. 92.

9 Wolfram von Eschenbach, »Parzifal«, III, 70—71.

10 Up. Evola, »Il mistero del Graal«, nav. delo, str. 87—88.

11 Što se tiče jedne ličnosti koju S. De Gijeta (»Le Serpent de la Genèse — Le Temple de Satan«, v. I, Paris, 1916, str. 503) predstavlja u sumnjivoj svetlosti, zbog gore spomenutog konteksta značajne su, u okviru mističnog erotizma sledeće reči: »Entendez le verbe d'Élie: si vous tremblez, vous êtes perdus. Il faut être téméraires; si vous ne l'êtes pas, c'est ce que vous ne connaissez pas l'amour! L'amour entreprend, il renverse, il roule, il brise. Elevez—vous! Soyez grands dans votre faiblesse! Epouvantez le ciel et l'enfer, vous le pouvez! Oui, pontifes éliaques, qui êtes transformés, régenerés, transfigurés sur la montagne du Carmel, dites avec Élie: A nous le dam! A nous l'enfer! A nous Satan!« — »Poslušajte Ilijin glas: ako drhtite, izgubljeni ste. Treba biti neustrašiv, ako to niste, znači ne poznajete ljubav! Ljubav poduzima, preokreće, udara, razbija. Ustajte! Budite veliki u svojoj nemoći! Zastrašite nebo i pakao, vi to možete! Da, Ilijini sveštenici, koji ste preobraženi, preporođeni, promenjeni na gori Karmel, recite sa Ilijom: Nama prokletslvo! Nama pakao! Nama Satana!«. Uostalom, čak i kod jednog hrišćanskog neoplatoničara, kao Marsilija Fićina (»Sopra lo Amore«, XI, 19), izrazi, kao sto su sledeći, nisu lišeni luciterskog preliva: »Svakako, mi smo ovde podeljeni i krnji: ali kada se iz Ljubavi budemo spojili s našom idejom postaćemo celi: tako što će izgledati da smo mi prvo voleli Boga u stvarima, da bismo zatim voleli stvari u njemu: i odajemo počast stvarima u Bogu, pre svega da bismo iskupili sebe: *a voleći Boga voleli smo sebe same*«. I još (11,6): »Budući da u ovom činu (ljubavnik) žudi, i napreže se, da od čoveka postane Bog«. Napokon, kao uzročna konvergencija ideja jednog savremenog i više nego profanog autora (A. Barbis, »L'Enfer«); »Želja puna nepoznatog, noćna krv, želja slična noći, ispuštaju svoj pobedonosni krik. Ljubavnici, kada se čvrsto obavijaju, bore se svako za sebe i govore: 'Volim te'; čekaju, plaču,

referenci jc očišćena i, uostalom, odnosi se isključivo na iskustva »vođena« *erosom,* u području, koje nema bilo koji oblik uobičajene ljubavi između muškaraca i žena. Na kraju treba dodati da su kod samog Platona[12] ozdravljenje, povratak u predašnje stanje i »najvišu sreću«, shvaćeni kao »najveće dobro« kojem može da vodi *eros,* vezani s prevazilaženjem svetogrđa, uopšte, osnovnim uzrokom egzistencijalnog odvajanja čoveka od božanskog. To je samo drugačija orijentacija koja, prema pojedinim morfološkim podudarnostima, razlikuje Prometeja od Herakla, i spomenuta iskustva od satanizma. Ali, na tome je suvišno zadržavati se.

---

pate i govore: 'Srećni smo'; rastaju se, već malaksali, i govore: 'Uvek!'. Izgleda da su u najbednijim društvenim slojevima u koje su ogrezli, *kao* Prometej ugrabili vatru neba.«

12 »Gozba«, 193c—a.

14. Eros i podvrste opijenosti

Napokon, preostaje nam da razmotrimo teoriju o ljubavi koju Platon prepušta Diotimi da izloži u svojoj besedi. Ali, pre toga, dobro je spomenuti šta Platon kaže o višem obliku *erosa* kao stanja, odnosno, jednostavno shvaćenog kao sadržaja svesti. Personifikovan, Eros se već u »Gozbi« naziva »moćnim demonom«; što »leži u sredini između boga i smrtnog stvorenja«, on će ispuniti odvojenost između jednog i drugog.[13] U »Fedru« naširoko se govori o μανια. Nije lako prevesti ovaj termin, budući da današnja doslovna verzija, »manija«, podseća na nešto negativno i nezdravo, isto kao i termin »furioznost« koju su usvojili humanisti renesanse (»herojske furioznosti«, kod Đordana Bruna. Moglo bi se govoriti o stanju zanosa, »božanskog entuzijazma«, egzaltacije ili bistre opijenosti: čime se vraćamo tačno na ono sto smo već rekli o osnovnom uzroku svakog erotskog stanja. Platon ovde podvlači suštinski momenat time što razlikuje dva oblika »manije«, odnosno dve vrste »zanosa«, »od kojih su jednom uzrok ljudske bolesti, a drugom je posledica božje izmene običnog stanja«.[14] »Zato se baš ovoga (potonjeg) — kaže Platon — nemojte bojati«; velike blagodeti mogu iz njega proisteći. A, pozivajući se određenije na *eros,* on kaže »taj oblik zanosa bogovi daju kao našu najveću sreću«.[15]

Ono što je ovde važnije jeste da je *eros* kao »zanos« stavljen u širi kontekst kojim se uspešno ističe njegova moguća metafizička dimenzija. Naime, Platon razlikuje četiri vrste pozitivnog zanosa, ne patološkog, ne podljudskog, dovodeći ih naizmence u vezu sa četiri božanstva: ljubavni zanos vezan je za Afroditu i Eros, proročko nadahnuće pripisano je Apolonu, misterrjsko—sveštenički zanos Dionisu, pesnički Muzama,[16] Marsilio Fićino[17] će reći da su »one vrste pomame te kojima nas Bog nadahnjuje uzdižući čoveka nad čovekom: i u Boga ga preobraća«. Ako stavimo na stranu »poetski zanos«, koji je mogao da ima ne-profano svojstvo samo u drugim vremenima, kada umetnost nije bila subjektivna, kada je pesnik bio prorok a poezija — *carmen,* kao zajednička podloga takvih oblika ostaje stanje opijenosti kadro da izazove samonadilaženje i podvrste nadčulnog iskustva: u ljubavniku, dakle, ne manje nego u dionizijskom posvećeniku, nego onom čija vizija prevazilazi granicu vremena ili subjekta magičnog iskustva.[18] Neobično je samo to što ni Platon, ni njegovi komentatori nisu spomenuli potonju podvrstu same sjajne i anagogijske (koja vuče nače nagore) vrste opijenosti: onu herojsku, koja bi se mogla staviti pod znak Marsa, i što je čudno, s obzirom da je antika uzimala u obzir slučajeve gde je herojsko iskustvo nudilo inicijacijske mogućnosti.[19] Napokon, mogli bismo da podsetimo na tip svete opijenosti svojstvene koribantima i kuretima, sa odgovarajućim tehnikama, ne bez odnosa sa plesom.

---

13 »Gozba«, 202d-e (prev. Miloš N. Đurić).
14 »Fedar«, 265a (prev. Miloš N. Đurić).
15 Ibidem, 245b (prev. M. N. Đurić).
16 Ibidem, 265b (prev. M. N. Durić).
17 »Sopra lo Amore«, VII, 13, 14.
18 Odnoseći se na Eros univerzalno, Platon (»Goz.«,202e, 203a) kaže: »Posredstvom njegovim širi se i sva veština proroka i sveštenika, i onih koji se bave žrtvama, i posvetama i bajanjem, i svakim gatanjem i čaranjem« (prev. M. N. Đ.).
19 O tome, up. Evola, »Rivolta contro il mondo mo-derno», cit., I, § 19.

U svakom slučaju, reference su precizne. Ima se, dakle, u vidu stablo, čija je jedna grana, jedna specijalizacija, seksualni *eros;* njegova prva materija ostaje opijenost koja nadahnjuje (tako reći kalemljenjem, u ljudskom životu, jednog višeg života — u mitološkoj formulaciji: oploditeljsko i integrativno posedovanje na račun nekog demona ili boga) i oslobađa, čija bi najviša mogućnost, tamo gde se isključivo pokorava svojoj metafizici definisanoj mitom o androginu, bila τελετη) (kao što upravo kaže Platon): odnosno, ekvivalent mistične inicijacije. Uostalom, značajno je da je termin »orgija«, koji se na kraju vezivao samo za raspuštanje čula i za seksualnost, u početku mogao da se spoji sa obeležjem »svetog« — »svete orgije«. Zapravo, ὄργια je označavala stanje entuzijastične egzaltacije kojom se u drevnim Misterijama otvarao put inicijatičkom ostvarenju. Ali, kada se ova opijenost *erosa,* po sebi srodna s drugima nadčulnog reda o kojima govori Platon, specijalizuje postavši požuda, a potom samo telesna požuda; kada, da tako kažemo, ona od one koja uslovljava postaje uslovljena jer se potpuno vezuje za biološke određenosti i tmurne osećaje inferiorne prirode, tada se degradira i završava sinkopom u obliku sazdanom od »zadovoljstva«, od polne razuzdanosti.

Tu će se razlikovati ravni: zadovoljstvo ima difuzno još ekstatično obeležje kada je »magnetski« momenat ljubavi s posledičnom fluidnom amalgamacijom dva bica dovoljno intenzivan. Smanjenjem ove intenzivnosti, ili, pak, s navikom fizičkog čina sa istom osobom, zadovoljstvo sve više teži da se telesno lokalizuje u određene zone ili organe, u stvari u seksualnim organima. Ovoj potonjoj degradaciji muškarac je, kako je poznato, više sklon od žene. Na kraju se dobija zadovoljstvo odvojeno od svakog iskustva ili kolapsa, stanja μανια čiste egzaltirane i sjajne opijenosti, koju nosi nadčulni element. Sačinjava protivteg neuspelih napora *erosa,* kao impulsa prema apsolutnom i besmrtnom biću, u krugu fizičkog pokolenja; čemu će odgovarati druga teorija ljubavi, ona koju izlaže Diotima.

U ovom kontekstu neće biti nekorisno podsetiti na platonsku suprotnost između dve vrste zanosa, da bismo razvili njihov sadržaj. Uopšte, kada se umeša stanje, o kojem se govorilo, sposobnosti običnog pojedinca su obustavljene, njegovo »mentalno« *(u* hinduističkim terminima: *manas)* je isključeno, ili pak preneseno, u potčinjenosti jednoj različitoj sili. Ona može biti sila ontološki superiorna ili inferiorna principu ljudske ličnosti. Otud mogućnost i pojam ekstatične opijenosti koja ima i sasvim regresivno svojstvo. Po toj veoma tankoj graničnoj liniji kreće se, posebno, seksualna magija.

Kao teorijsko objašenjenje ovde se može spomenuti zastranjeno tumačenje jednog savremenog autora kojeg smo već navodili, Ludviga Klagesa. Klages je delimično preuzeo platonistička gledišta, istakao je elementarnost događaja sazdanog, u *erosu, od* opijenosti, ili μανια, nasuprot različitim psihologističkim ili fiziologističkim interpretacijama, prepoznajući u njemu ne-fizičku dimenziju i ekstatične mogućnosti. Središnje mesto njegovog tumačenja je ovo: »Nije duh čoveka taj koji se oslobađa (u ekstazi) već duša; i ona se ne oslobađa od tela već od duha«.[20] Mada kod ovog autora duh nije zapravo duh nego, u osnovi, sinonim za »mentalno«, ostaje ipak da »duša« o kojoj govori odgovara nižim slojevima, gotovo nesvesnim, na granici *bios-a* ljudskog bića:

20 *Vom kosmogonischen Eros*, cit., str. 63.

njegovom *yin* (ili ženskom, mračnom, noćnom) a ne *yang* (muškom, svetlom, dnevnom) delu. Tako se ekstaza koju Klages razmatra može slobodno nazvati *telurskom* ekstazom, možda čak i demonskom. Njegov emotivni sadržaj već je u hinduističkoj tradiciji označen terminom *rasâvâdana*.

Postoji, dakle, posve diferencirana fenomenologija »zanosa« i *erosa,* čiji se značaj, s praktične tačke gledišta, nikada neće moći dovoljno potcrtati. Treba u svakom slučaju smatrati pouzdanim da su, bilo sada spomenuta negativna mogućnost, ili ona suprotna, pozitivna, »božanskog« zanosa, isto tako udaljene, koliko od svakog zanosa patološkog porekla, toliko i od grubog i slepog impulsa poživotinjenog *erosa*. Za te važne distinkcije, današnji etnolozi, ili istoričari religija, ili psiholozi, ne mare uopšte.

15. Biologizovanje i pad erosa

U Platonovoj »Gozbi« u prvi mah bi se reklo da Diotima polemiše sa Aristofanom. Ona kaže da svi ljudi, kada ljube, teže dobru i da »ljubav teži tome da joj uvek pripada ono što je dobro«, »nema ljubavi ni za polovinom ni za celinom«.[21] Ali, zapravo, radi se o istoj stvari izraženoj drugačijim rečima, budući da »dobro« u helenskoj zamisli nema moralno značenje već ontološko, toliko da se poistovećuje sa stanjem onoga što u uzornom smislu »jeste«, sa onim što je savršeno i potpuno. A mitom o androginu se, u ruhu priče, upravo na to aludiralo. Diotima zatim kaže da »žarka hitnja i napetost« onog koji teži ovom cilju uzima poseban oblik ljubavi u odnosu sa »stvaralačkom snagom urođenom svim ljudima, i u telu i u duši« što smera »činu rađanja u lepoti«. Čiji je smisao »i u združenju muškarca sa ženom«. I potvrđuje: »U živućem, koji je i smrtnik, ovo združenjc je koren besmrtnosti«[22]

Već spomenuto značenje metafizike seksa s jedne strane ovde dobija potvrdu: težnja ka večnom posedovanju dobra, ljubav je i težnja ka besmrtnosti;[23] ali, s druge strane, u Diotiminom učenju prelazi se na *fiziku* seksa koja, što je čudno, gotovo anticipira Šopenhauerova i darvinistička gledišta. Smrtna priroda, pošto je satrta i podjarmljena žestinom ljubavi, pokušava da dostigne besmrtnostu obliku nastavljanja vrste, *rađajući.* »A to (besmrtnost)« —kaže Diotima—»ona može da postigne samo rađanjem, ukoliko uvek ostavlja iza sebe drugo mlado mesto staroga.« I govori se o nekom gotovo nadindividualnom čoveku koji, zahvaljujući *erosu* roditelju, traje kroz neprekinuti lanac pokolenja. »Za svako živo biće. .. potvrđuje se da ono nikada u samom sebi ne čuva ista svojstva; ipak se smatra uvek istovetnom ličnošću, dok se neprekidno obnavlja, makar i sa uništenjem nekog njegovog dela, u kosi, u mesu, u kostima, u krvi, u čitavom organizmu... Analogno, ovo je tok usled kojeg svako smrtno biće ne propada: ne stoga što će se očuvati savršeno isto samom sebi, kao sto se dešava s nekim bogom«, već sto je na ovaj način pojedinac koji stari, propada i umire uvek iznova zamenjen drugom osobom. To je zapravo besmrtnost kao večnost vrste.[24] A Diotima govori upravo kao darvinista, objašnjavajući ovim terminima najdublje značenje ne samo prirodnog impulsa koji tako postupa da se sopstveni rod ne bi ugasio već i impulsa koji neposredno, a da mu to ne diktira nikakvo rasuđivanje, gura životinje, pored parenja, i na svakovrsna žrtvovanja da bi ishranili, zaštitili i odbranili porod.[25]

Nije slučajno da ovu teoriju izgovara jedna žena, na prvom mestu, a na drugom mestu, Diotima iz Mantineje, inicirana Misterijama koje se slobodno mogu nazvati i »Misterijama Majke« i koje nas vraćaju na prahelenski, praindoevropski supstrat jedne civilizacije telurški i ginekokratski orijentisane. Kako ćemo se na to kasnije vratiti, ovde ćemo samo reći da u jednoj takvoj civilizaciji, koja je maternju tajnu fizičkog rađanja postavila na najviše mesto svoje religiozne zamisli, pojedinac nema egzistenciju po sebi; on je prolazan i efemeran, s obzirom da je večno samo maternje kosmičko krilo u koje se vraća

21 »Gozba«, 205d—206a, prevod Miloš N. Đurić.

22 Ibidem, 206b (navedenih citata nema u Đurićevom prevodu).

23 Ibidem, 207a.

24 Ibidem, 207d—208b.

25 Ibidem, 207b—208b.

da se rastvori ali i gde se večno obnavlja: kao što će na stablu novo lišće izbiti na mestu onog koje je otpalo. To je suprotnost pojmu prave i olimpijske besmrtnosti, koja, međutim, implicira raskidanjc prirodne i telurško-maternje veze, izlazak iz večnog kruga rađanja, uzlazak prema predelu nepromenljivosti i čistog bića.[26] S one strane aspekta jedne zaprepašćujuće darvinizovane savremenosti, u erotologiji koju izlaže Diotima, izneverava se duh arhaične pelazgijske i telurške religije Majke. Koje su to »najviše otkroviteljske tajne«, na koje ona aludira,[27] videćemo kasnije. Ovde je bitno primetiti da se s teorijom o androginu i onom o preživljavanju vrste dobijaju dve zaista antitetične zamisli, od kojih je jedna metafizičkog, uranskog, virilnog i, eventualno, prometejskog duha, a druga, telurško-materinskog i »fizičkog«.

Ali, pored ove antiteze, još važnije je razmotriti tačku idealnog prelaza s jednog gledišta na drugo, i smisao tog prelaza. Očigledno je da je »telurška besmrtnost« ili »svetovna« puka iluzija. Na tom nivou, apsolutno biće neograničeno izmiče pojedincu: rađajući, ovaj će uvek iznova davati život nekom drugom biću, opterećenom njegovim sopstvenim nemoćnim naporom, u neprekidnom ponavljanju.[28] Ili, bolje rečeno, s mogućim krajem, u negativnom smislu, jer, loza može da se ugasi, kataklizma može da stavi kraj na postojanje ne samo krvi kojoj se pripada već i čitave jedne rase, usled čega je varka te besmrtnosti posve lažna. I u toj meri sasvim uspešno može da posreduje mitski, šopenhauerovski demon vrste, i da se kaže da su zaljubljeni njime obmanjeni; da je zadovoljstvo mamac rađanja, a mamac je i čar i lepota žene; da, dok u opijenosti svog ljubavnog zagrljaja veruju da žive viši život i zahvataju jedinstvo, zapravo stoje u službi rađanja. Kjerkegor, ističući da upravo u sjedinjenju ljubavnici oblikuju samo jedno Ja, a ipak su obmanuti, jer u istom času vrsta trijumfuje nad pojedincima — protivurečnost, kaže on, smešnija od svega onoga što je Aristofan nalazio u takvoj ljubavi — s pravom primećuje da u tom istom okviru viša perspektiva ne bi bila isključena, ukoliko bi se moglo pomisliti da, ako zaljubljeni ne postignu za sebe same postojanje koje više nije podeljeno i smrtno, ipak prihvativši da postanu oruđa rađanja, i gotovo žrtvujući same sebe, oni vide ostvarenje tog cilja makar u rođenom biću. Ali, nije tako: sin se ne rađa kao besmrtno biće koje zaustavlja niz i uzlazi već kao biće istovetno njima.[29] To je večno, beskorisno punjenje buradi Danajevih kćeri, večno, beskorisno pletenje Oknosovog konopca, kojeg magarac podzemnog sveta uvek iznova izjeda.[30]

---

26 Značajno je da Šopenhauer (nav. delo, c. 41, str. 25—26), govoreći o »temporalnoj večnosti« (onoj kod vrste), upotrebljava upravo sliku lišća koje otpada, preuzetu od Homera – *qualis foliarum generatio, talis et hominum* – što je J. J. Bahofen (»Das Mutterecht«, Basel, 1897, § 4, up. § 15) s pravom stavio u osnovu fizičko-materinske i telurške zamisli drevnih mediteranskih civilizacija.

27 »Gozba«, 209e.

28 Up. C. Mokler, nav. delo, str. 63: »Šta je drugo odnos roditelja prema detetu ako ne projekcija u neko novo biće iste one želje za beskonačnim koju će ono, kad na njega dođe red, osetiti kao odraslo?« Naime, samo u najboljem slučaju ono će to, tupo, osetiti, kako kaže Platon (»Fedar«, 255d): »On ljubi, dakle, ali koga, to ne zna; a ne razume ni svoje stanje (. . .) a ne zna da u ljubavniku kao u ogledalu gleda samo sebe« (prev. M. N. Đurić).

29 S. Kjerkegor, »In vino veritas«.

30 Ako je E. Karpenter (»Love's coming-of-age«, Manchester, 1896, str. 18) u pravu kada tvrdi da je primarni cilj ljubavi težnja ka sjedinjenju, to je, međutim, samo delimično kada kaže da je

Ali, i ovaj očajnički i uzaludni sled u »krugu rađanja« krije svoju metafiziku: upinjanje prema apsolutnom biću, degradirajući se, izopačujući se, prelazi u ono što se krije iza životinjskog sparivanja i rađanja, sa osećajem potrage za surogatom iz potrebe za metafizičkom potvrdom sebe. A fenomenologija *erosa* sledi ovaj silazak, ovu degradaciju: *eros,* od opijenosti, sve više postaje ekstrovertna želja, žeđ, telesna požuda, animalizuje se, postaje puki seksualni instinkt. On, tada, sinkopira u grču i posledičnom obaranju na zemlju fizičke naslade koja je, posebno kod muškarca, uvek uslovljena fiziološkim procesom suštinski određenim za oplodnju. Talas se nadima, dostiže se vrhunac, stižemo do munjevitog trenutka snošaja, destrukcije dijade, ali, kao pregaženi iskustvom, kao utonuli i rastvoreni u onom što se, zapravo, naziva »zadovoljstvom«. *Liquida voluptas,* rastvoran fenomen, jeste latinski izraz na koji shodno podseća Mikelštater.[31] Prema tome, kao da snaga izmiče iz ruku onog koji je pokreće: ona prelazi u domen *biosa,* postaje »nagon«, proces tako reći bezličan i automatski. Nepostojeći kao događaj erotske svesti, genetički nagon postaje stvaran u terminima »Ida« (da upotrebimo ovaj psihoanaliticki termin), mračnog gravitiranja, vitalne prinude koja izmiče svesti i verovatno je podriva i izvrće. To ne zato što postoji »volja vrste«, već zato što volja pojedinca da prevaziđe sopstvenu ograničenost ne može nikada da bude potpuno iskorenjena, ućutkana i potisnuta; ona očajnički preživljava u ovom otupljenom i demonskom obliku, prema kojem opskrbljuje *δὺναμιζ,* primordijalni impuls večnog kruga rađanja: ovde, u istom odnosu u kojem temporalnost stoji prema večnosti, u prispevanju i ponavljanju pojedinaca prema »besmrtnosti i Majci« uspevajući da zahvate još poslednji, varljiv odraz besmrtnosti. Ali, na toj ravni sama granica između ljudskog i životinjskog sveta postepeno se smanjuje.

Kao što je u početku rečeno, preokreće se, dakle, uobičajeni razvojni proces: inferiorno se dedukuje superiornim, superiorno objašnjava inferiorno. Fizički nagon proizlazi iz metafizičkog nagona. Primordijalni napor jeste onaj da se *bude;* to je, zapravo, metafizički napor, čiji su, bilo biološki impuls samoodržanja ili onaj »precipitati«,[*] materijalizacije koje, na svojoj ravni, stvaraju svoje fizičke determinizme. Kada se iscrpi ljudska fenomenologija, koja, polazeći od nadfizičke opijenosti, od preobražavajuće i anagogijske egzaltacije, nalazi svoju donju granicu upravo u telesnom orgazmu u genetičkoj funkciji, prelazi se na oblike seksualnosti svojstvene životinjama. I kao što se u različitim životinjskim vrstama mogu videti degenerativne specijalnosti latentnih mogućnosti u ljudskom biću, specijalizacije koje su završile u ćorsokacima i koje odgovaraju tipovima što predstavljaju precepljeni, groteskni, opsesivni razvoj tih mogućnosti — isto tako treba da bude razmotrena svaka moguća podudarnost između seksualnog i ljubavnog života u čoveka s jedne strane, i u životinjskom svetu s druge: disocijacije, mračne i ekstremne apsolutizacije jednog ili drugog aspekta ljudskog *erosa,* evo šta se može naći u životinjskom

---

stvaranje na fizičkoj ravni, odnosno, rađanje, posledica stanja bliskog sjedinjenja u snošaju, stanja koje izaziva kreativnu moć. Međutim, bilo to što dete može da rodi silovana žena bez ikakvog učešća u zadovoljstvu, ili, u krajnjem slučaju, veštačkom oplodnjom, pokazuje, pak, da se rađanje može potpuno apstrahovati od stanja ekstatičnog sjedinjenja u snošaju. Spomenuta Karpenterova ideja ostaje istinita samo u slučaju nekih posebnih primena u seksualnoj magiji (up. o ovome § 60)

31 C. Michelstaedter, »La persuasione e la retorica«, Firenze, 1922, str. 88.

* Ono što je palo na dno; talog — Klajićev rečnik.

svetu.

Tako vidimo kako sekusalni magnetizam gura i upravlja katkad telepatski — vrstama u njihovim seobama za vreme parenja koje pokrivaju neverovatne razdaljine, koje uključuju krajnja lišavanja i situacije što usput ubijaju veliki deo selica, samo da bi se stiglo do mesta gde zameci mogu da budu oplođeni ili jaja položena. Vidimo mnogostruke tragedije seksualnog izbora među zverima, slepi i često destruktivni impuls seksualne borbe koja, s one strane privida, nije zbog posedovanja ženke već zbog posedovanja bitka, traženog s toliko više divljine koliko je ravan gde se on može naći udaljenija. Vidimo metafizičku okrutnost apsolutne žene kako postaje posve očigledna u surovosti bogomoljke koja u polnom opštenju ubija mužjaka, odmah nakon što ga je upotrebila, i analogne fenomene u životu opnokrilaca i drugih vrsta: smrtne svadbe, mužjaci čiji se životi završavaju po činu rađanja, ili su ubijeni i prožderani u samom seksualnom aktu, ženke koje skapavaju pošto su položile oplođena jaja. Vidimo kod vodozemaca apsolutno polno opštenje, neprekidano ranama ili smrtonosnim sakaćenjima, a u erotici puževa krajnju granicu potrebe za potpunim produženim kontaktom i sadizmom mnogolike penetracije. Vidimo »proletersku« ljudsku plodnost kako postaje pandemija i neodređeno vrvljenje kod najnižih vrsta, dok se ne približimo ravni, gde, sa hermafroditizmom mekušaca i plaštaša i partenogenezom jednoćelijskih organizama, protozoa i nekih od poslednjih metazoa, srećemo, preokrenutog, izgubljenog u slepom i nediferenciranom *biosu,* sam princip koji je na početku čitavog silazećeg niza. Sve su to oblici koje je Remi de Gurmon opisao u svojoj »Physique de l'amour«.[32] Ali nam čitav ovaj svet podudarnosti sada sija drugačijom svetlošću: nije ono što je prethodilo ljudskom *erosu,* njegovi niži evolutivni stupnji, to što nam se ovde otkriva, već granični oblici njegove involucije i dezintegracije u vidu automatizovanih i demonizovanih impulsa, bačenih u bezgranično i bezumno. Ali, kako ne uvideti da u pojedinim svojstvima ovog životinjskog *erosa* —tamo gde bi se htelo govoriti o apsolutnosti »volje vrste» — njegov metafizički koren postaje čak vidijiviji nego u mnogim raščinjenim i »duhovnim« oblicima ljudske ljubavi? Jer se, prema preokrenutom odrazu, tu čita ono što, s one strane efemernog života pojedinca, nosi volja apsolutnog bića.

Ova značenja nude i ispravna uporišta za razumevanje onog najdubljeg što deluje iza same ljudske svakodnevne egzistencije. Na ravni relacionog života čovek ima potrebu za ljubavlju i ženom da bi izbegao egzistencijalnu teskobu i simulirao smisao svog postojanja; nesvesno, on traži bilo kakav surogat prihvatajući i hraneći svaku iluziju. S pravom se govorilo o »tananoj atmosferi koja struji iz ženskog pola koju ne primećujemo za sve vreme našeg utonuća u njoj; ali, kada ona izostane, osećamo rastuću prazninu u sopstvenom postojanju i uznemireni smo nejasnom čežnjom za nečim tako malo odredljivim, da ga ne možemo objasniti« (Dž. London). Ovaj osećaj predstavlja osnov sociologije

---

32 R. de Gourmont, »La physique de l'amour«, Paris,11 1912, str. 120: »Seksualne invencije čovečanstva gotovo sve prethode čoveku ili su van njega. Svaki od tih modela, čak i usavršenih, ponudile su mu životinje, uključujući i najčednije od njih«. Str. 141: »Nema razbludnosti (ljudske) koja u prirodi nema svoj tip u terminima normalnosti«, odnosno, koji se ne javlja kao spontani i utvrđeni način postojanja određenih životinjskih vrsta. Naravno, de Gurmon upotrebljava sve saglasnosti koje se obrnuto podudaraju, to jest, da bi ljudski *eros* ponovo vratio u celinu onog životinjskog.

seksa, seksa kao faktora združenog života: od venčanja do želje za porodicom, porodom i potomstvom, želje utoliko življe ukoliko se više spada s magične ravni seksa i nejasno javlja razočarenje najdubljeg napora bića, s one strane zaslepljujuće opsene u trenucima prvih dodira i u vrhuncu strasti. Ovaj domen, u koji adaptiran čovek obično zatvara seks, posebno danas, može slobodno da se nazove područjem nusprodukata drugog stepena metafizike seksa i, u smislu koji je Mikelštater dao takvim izrazima, svetom »retorike« koji zamenjuje onaj »ubeđenosti« i istine.[33] Još više prema rubu, i kao pravac po sebi, sreće se apstraktno i hirovito traženje polnog zadovoljstva kao granično opojno i umirujuće sredstvo radi brisanja osećaja nesavršenog postojanja. Na šta ćemo se, međutim, još vratiti.

33 Na ovaj kontekst mogu da se odnose reči iz Kurana (LXIV, 14): »O vi koji verujete, zapravo u vašim ženama i u vašoj deci je vaš neprijatelj; čuvajte se njih.«

16. Afrodita Uranija. Eros i lepota

Spomenuli smo da kod Platona Diotima, pošto je govorila o zemaljskoj besmrtnosti vrste, aludira na »najviše otkroviteljske tajne«. Baveći se njima, Diotima, na izvestan način, preuzima teoriju koja je u »Gozbi« bila pripisana Pausaniji, to jest da postoje dve vrste ljubavi, kao što postoje dve Afrodite, Afrodita Uranija i Afrodita Pandemija:[34] jedna je pučka ljubav, a druga ljubav božanskog svojstva.

Ovim ulazimo u prilično problematično područje. Pre svega, nema se utisak da je reč o najvišim tajnama, već o skretanju u puki humanizam kulture, kada Diotima onima koji telesno rađaju suprotstavlja one koji svojim umetničkim, zakonodavnim, moralnim i sličnim stvaralaštvom daju život besmrtnoj deci. »Njima su već i mnogi hramovi podignuti« —kaže Diotima[35] — »zbog takve dece, a zbog ljudske nikome«. Ovakva besmrtnost, koja se svodi na puko preživljavanje u fami i sećanju ljudi, svakako da je još efemernija od one svojstvene preživljavanju u vrsti; nalazimo se u posve profanom domenu, gotovo na pravcu odakle se ironično dozivaju *»les Immortels«,* veoma smrtni članovi *Académie Française*. Ali, beše već helenska misterijska pouka da ljudi koji bi s razlogom mogli da teže takvoj besmrtnosti, kao na primer Epaminonda i Agesalij, posle smrti ne bi trebalo da očekuju privilegovanu sudbinu koju bi uživali čak zločinci, da su bili inicirani.[36] Međutim, Diotima, da bi održala mišljenje da bi ta besmrtna dela zapravo bila nadahnuta ljubavlju za lepotom, prelazi da raspravlja o ljubavi u funkciji lepote, izlažući neku vrstu mistično-ekstatične estetike.

Za problem, kako smo ga mi postavili, takva teorija nudi malo toga upotrebljivog. Ona polazi od dualizma, koji u osnovi deseksualizuje celinu. Naime, sada se govori o nekom *erosu* koji više ne izaziva žena, magnetski odnos sa nekom ženom, već ga podstiče izvesna lepota koja malo-pomalo nije više ni ona telesna, niti lepota nekog posebnog bicć ili predmeta već lepota, apstraktno ili apsolutno, lepota kao ideja.[37] Menja se i ključ čitanja mita: *eros* koji je pod znakom Afrodite Uranije poistovećuje se sa onim koji se u »Fedru« zasniva na anamnezi, na »sećanju« ne androginog stanja već prenatalnog, kada je duša promatrala božanski svet i tako se »ispoljavalo ono što se slobodno može nazvati najblaženijim posvećenjem, slavljenim kao savršena bića«.[38] Međutim, ljubav vezana u pravom smislu za seks predstavljena je kao posledica nadvladavanja crnog trkačkog konja nad onim belim, koji vuče nagore, i tegli simbolična kola duše,[39] i gotovo kao pad prouzrokovan greškom transcendentalnog sećanja: »Ko, dakle, nije tek posvećen, ili ko je pokvaren, taj se odavde ne zanosi brzo k samoj lepoti, ako posmatra ono što ovde nosi njeno ime. Zato on prema lepoti ne ukazuje nikakvo naročito poštovanje kad je gleda, nego, predavši se nasladi, hoće da se sparuje kao četvoronožna životinja i decu da gradi«.[40] Otud, sledeća, dosta problematična definicija obične ljubavi:

---

34 »Gozba«, 180d—e (prev. M. N. Đurić)

35 Ibid., 209d—e

36 Up. Diogen Laert., VI, II, 29.

37 »Gozba«, 210a—212a

38 »Fedar«, 248—250 (nav. cit. nema u prevodu M. N. Đurića).

39 Ibid., 248, 254a

40 Ibid., 250e (prev. M. N. Đurić)

»Bezumna požuda, koja je savladala misao i njenu težnju za onim što je pravo i pohitala za uživanjem naslade što je daje lepota, pa je opet od njoj srodnih požuda dovedena telesnoj lepoti, te je tako na svom pobedničkom hodu ojačala do najživljeg razvitka snage, dobila je ime po toj istoj snazi i nazvana je ljubavlju«.[41] Marsilio Fićino,[42] pošto je definisao ljubav kao »želju za lepotom«, dodaće da »telesni gnev«, »požuda obljube i Ljubav, ne samo da nisu isti nemiri već se i suprotnim pokazuju«.[43]

U svemu ovome, upotrebljiva je samo ideja *erosa* kojeg usled prenošenja i egzaltacije, ometa životinjska i genetička degradacija, samo ako on nastavi da ima odnose sa ženom i sa seksualnom polarnošću: na šta ćemo se vratiti kada se budemo bavili, na primer, unutrašnjim aspektom takozvane srednjovekovne »udvorne ljubavi«. Međutim, sa teorijom ljubavi kao željom za čistom, apstraktnom lepotom može se i ostati u području metafizike, ali se svakako izlazi iz domena metafizike seksa. Štaviše, ima razloga za sumnju da je ta teorija vezana za neko mistično učenje, kao što pretenduje Diotima. Dok ćemo u najrazličitijim ezoteričnim tradicijama i misteriosofiji videti kako se ponavlja mit o androginu, to isto se ne može reći za temu »platonske ljubavi«.[44] I u kasnijim razvijanjima, ova potonja je gotovo isključivo predstavljena kao jednostavna filozofska teorija: ne zna se za mistične ili misterijske škole u kojima bi se ustupilo mesto tehnici ekstaze koja bi se zaista sledila, dok platonska mistika lepote ima već drugačije obeležje (kod Plotina, lepo se uglavnom odnosi na »ideju koja se vezuje i vlada nad neprijateljskom prirodom, lišenom oblika«; otud se i odnos, posve proteran iz domena erotskih i seksualnih napetosti, sa lepotom koja je svojstvena obliku i unutrašnjem području, ispoljuje »u veličini duše, pravednosti, čistoj mudrosti, virilnoj energiji oštrog lica, dostojanstvu i sramu koji se otkrivaju u nekom drskom, čvrstom, hladnokrvnom postupku i, još naviše, u inteligenciji dostojnoj jednom bogu, što obasjava sve ono što je spoljno«).[45] Napokon, teško je reći do koje mere zavisi od konstitucije savremenog čoveka to što se prihvata kao tačna Kantova ili Šopenhauerova ideja, kao i ona skorašnjih estetika, po kojoj je glavno svojstvo estetškog osećaja, odnosno osećanja izazvanog »lepim«, njegov »apolonizam«, njegova potpuna nepovezanost sa snagom želje i sa *erosom*. Što bi, ako u obzir pak uzmemo seks, bilo poprilično banalno opažanje da je žena

---

41 Ibid., 238b–c (prev. M. N. Đurić)

42 »Sopra lo amore«, VII, 15; I, 3.

43 Ibid., I, 3. Čudna je ideja kod Fićina (ibid., VI, 14), koji ovde sledi Platona (up. »Gozba«, 181c), to što smatra homoseksualnu ljubav prema efebima bližom ljubavi inspirisanoj čistom lepotom i Afroditom Uranijom od erosa koji izaziva žena, jer bi nas u ovom potonjem slučaju više pokretala naslada telesnog čina; kao da homoseksualna ljubav obično nema i telesne razvoje: a Alkibijadova beseda u »Gozbi« (214 i d.) čak suviše jasno pokazuje koliko je malo »platonskog« bilo u helenskoj ljubavi prema adolescentima. Na to ćemo se vratiti u apendiksu ovog poglavlja. Plotin (»Eneade«, III, v. 1; III, v. 7) smatra međutim homoseksualne ljubavi sramotnim i nenormalnim, bolestima degenerisanih »koje ne potiču iz suštine bića, niti su posledice njegovog razvoja«.

44 Koliko nam je poznato, jedini slučaj bio bi nazar ilâ-l-mord nekih inicijatičkih arapskih sredina, gde se preuzima tema Fedrove platonističke ljubavi sa osnovom u lepoti koju otelovljuju efebi, dokazujući pravovaljanost sledećim Prorokovim rečima: »Video sam svog Gospoda u obliku golobradog mladića.«

45 Plotin, »Eneade«, I, vi, 3; vi, 5.

koja se ceni jedino u obliku čiste lepote i najsposobnija da izazove seksualni magnetizam i želju; to je kao gola mermerna statua savršenih oblika koja, kontemplacijom, može, tako, da izazove estetsko osećanje, ali, ono ne kaže ništa u terminima *erosa*. Nedostaje kvalitet *yin,* demonsko, ponorno, očararvajuće.[46] Često žene koje imaju najviše uspeha ne mogu baš da se definišu kao lepe.

Tako platonistička teorija o lepoti čini nešto po sebi, ne lako shvatljivo u egzistencijalnim terminima. Sve zajedno, platonistička ljubav bi mogla da se odnosi na jednu sasvim posebnu, polumagičnu poluintelektualnu opijenost (opijenost čistim oblicima): različitu, kao takvu, od »mokrog puta« ljubavi mistika i neodvojivu od duha jedne civilizacije, kao što je ona helenska, koja je u svemu onome što je mera i savršeni oblik videla božansku krizmu.[47] Primenjene, kakve jesu, na područje odnosa između dva pola, koncepcije takve vrste vode, međutim, u parališući dualizam. Tako, na primer, vidimo jednog Đordana Bruna koji raspravu o »herojskim pomamama«, gde se poziva na platonističku teoriju, započinje žestokim napadom na one koji se pokoravaju ljubavi i želji za ženom, a o ovoj daje nemilosrdnu sliku: »Ta krajnja pogrda i nepravda prirode, koja površinom, senkom, utvarom, snom, čarolijom čarobajke naručenom u službi rađanja, obmanjuje naročito lepotom; koja sve zajedno dolazi i prolazi, rađa se i umire, cveta i trune; a tako je malčice lepa spolja jer je u njenoj pravoj i utvrđenoj unutrašnjosti sadržana lađa, dućan, carina, tržnica onolikih prljavština i otrova koliko ih je naša majka priroda mogla proizvesti: koja, pošto je požnjela to seme, kojim se služi, često mora da ga plaća gnusobom, kajanjem, tugom, čamotinjom... i drugim i drugim nedaćama što se ispoljavaju u celom svetu.«[48] Usled čega bi Đordano Bruno voleo da se žene slave i vole tek »toliko koliko je potrebno za to malo, za to vreme i za tu priliku, ako nemaju druge vrline od one prirodne, od one lepote, onog sjaja, one usluge, bez koje zaslužuju da se o njima sudi kao o onima koji su došli na svet ne s više uzaludnosti od neke smrtonosne gljive, koja, sa predrasudom da je najbolja biljka, zauzima zemlju«.[49] Iz čega postaje jasno da zamisa o dvostrukom *erosu* vodi podivljalosti i degradaciji seksualne ljubavi i nepriznavanju svake dublje mogućnosti. Kod samog Đordana Bruna, u epilogu navedenog dela, Đulija, simbol stvarne žene, kaže ljubavnicima, kojima je otkazala poslušnost, da je »upravo posredstvom moje koliko jogunaste toliko jednostavne i nevine okrutnosti« ugodila njihovim neuporedivo većim naklonostima »koje bi inače mogli da postignu za svaku moju dobrotu«; jer je, skrećući ih s ljudske ljubavi, usmerila njihov *eros* prema božanskoj lepoti.[50] Ovde je rascep potpun, pravac je različit od onog koji može

---

46 Stendhal (»De l'Amour«, XX), pošto je rekao: »Ljubav-strast je veća od one za lepotom«, otkriva: »Možda su ljudi koji nisu sposobni da osete ljubav-strast ti koji najživlje osećaju efekat lepote: ili je to makar najjači utisak koji u njima može da izazove žena.«

47 U nekoj različitoj civilizaciji, čak i kad bi se takva naslućivanja htela smatrati ne dubokim ostvarenjima, onima koja razrešavaju podvojenost i teskobu postojanja, već onim jednostavnim naslućivanjima transcendentnosti, ostaje činjenica da njih ne bi toliko mogla da umilostivi lepota neke žene ili efeba ili nekakvo delo ili ljudska institucija, koliko kontemplacija o onome što priroda odražava i na neki način ona transcendentnost, u terminima elementarnosti, neograničenosti i beskonačnosti daleke od čoveka.

48 G. Bruno, »Degli eroici furori«, Proemio, ed. Universale, str. 6–7.

49 Ibid., str. 8.

50 Ibid., II, 5.

da ima nekakvu vezu sa seksom, iako je u »egzaltiranim« uzdizanjima.[51]

Plotin je taj koji je znao da održi čitav ovaj »platonistički« poredak ideja u okviru svojih ispravnih granica, ceneći, osim onog koji »voli samo lepotu, bez drugog«, »onog koji gura ljubav sve do sjedinjenja i ima, još, želju za besmrtnošću u onome što je smrtno i traži lepo u rađanju i obliku lepote koji se produžava«. »Tako oni koji vole lepotu u telu, mada je njihova ljubav ona pomešana, neprestano vole lepotu i voleći žene da bi ovekovečili život vole ono sto je večno.«[52]

51 Jedna od posebnih posledica teorije ljubavi kao »želje za lepotom« jeste da bi eros, budući da se somatska lepota uživa samo očima, svako drugo čulo osim vida trebalo da isključi i progna u domen bestijalne ljubavi. Otuda M. Fićino (nav. delo, II, 8) piše: »Putenost dodira nije deo Ljubavi, niti ljubavno osećanje, već vrsta pohote i poremećaja servilnog čoveka.« Ako smo prepoznali suštinsku ulogu koju ima pogled u magiji seksa, sigurno je da isto važi i za fluidnu hranu koja, sačinjena bilo od dodira ili mirisa, intenzivira finotvarno stanje erosa.

52 Plotin, »Eneade«, I, v, 1.

17. Požuda. Mit o Poru i Peniji

I dalje u »Gozbi«, poslednji mit na koji se pod-seća sadrži u skrivenom obliku jedno duboko značenje. Reč je o posebnoj verziji porekla boga Erosa. Kada se rodila Afrodita, u Zevsovom vrtu bogovi su održali malo slavlje. Tu je učestvovao Por, koga je u izvesnom momentu zahvatila opijenost i obamrlost. Iskoristivši takvo njegovo stanje, Penija, koja je, došavši da prosi, ostala na pragu vrta, učinila je tako da se Por spoji s njom, jer je snevala da ima s njim sina. Taj sin je bio upravo Eros.[53] O Poru i Peniji bila su predlagana različita tumačenja. Najdublje značenje, potvrđeno kontekstom čitavog pasusa, jeste da Por izražava punoću, dakle, metafizički, bitak, a Penija oskudicu, odricanje (bitka), ono *στέρησις* koje ima toliku ulogu u grčkoj filozofiji, koje se suštinski vezuje za pojam »materije«, (up. dalje § 31). U atmosferi rođenja Afrodite, odnosno u znaku ove boginje, bitak, u trenutku slepe opijenosti, spaja se sa ne-bitkom, a ovo iracionalno sjedinjenje (pijanog Pora ovde napušta sopstvena priroda koja je, kaže se, ona Meditinog sina, znanje, mudrost) označuje njegov produkt, ljubav i želju koje otelovljuje Eros.

S tog gledišta, Eros i u drugom pogledu pokazuje intermedijalno, ambivalentno svojstvo, o čemu smo govorili; istovremeno je i bogat i siromašan zbog dvostrukog nasleđa, očinskog i materngjeg; mada je »zastrašujući čarobnjak« i »uznemirujući lovac«, u svojim grudima nosi odricanje, ne-bitak svojstven Peniji, i nikada ne stiže do posedovanja (»što steče vazda rasteče«). Smrtan s jedne strane, s druge, očinske, je i besmrtan; sto znači da umire, da se gasi, da bi se ponovo rodio, i tako bez kraja. Drugim rečima, on je žeđ, usled čega je svako zadovoljstvo trenutno i iluzorno. Takva je priroda Amora, Erosa, kao »vernog Afroditinog pratioca i sluge«[54]

Kada se odstrane izvesna povezivanja intelektualizujućeg reda koja se mogu naći u Platonovom izlaganju, objašnjen u ovim terminima, mit o takvom Erosovom poreklu je dubok. On osvetljava metafizičko značenje ekstrovertirane želje seksa kao supstrata »kruga rađanja«, pokazujući njegovu temeljnu, nepopravljivu protivurečnost.

Takav mit može se priključiti nizu drugih koji, u različitim oblicima, nagoveštavaju smisao »pada«. Pijano sjedinjenje bitka (Por) sa »lišavanjem« (Penija) u osnovi je istovetno Narcisovoj smrtnoj ljubavi prema sopstvenom liku odraženom u vodi. Posebno se u istočnjačkim tradicijama, na osnovi egzistencije koju određuje i kojom vlada iluzija Mâyâ, postavlja tajanstveni i iracionalni događaj sazdan od transcendentalnog nedostatka ili pomračenja (Porovom pijanstvu ili nesvestici) i želje, ili pokreta, koje je biće dovelo do poistovećenja sa »drugim« (drugim bićem). Iz tog razloga biće podleže zakonu dualnosti i postajanja, čak rađa takav zakon, a želja, žeđ, postaje koren njegovog postojanja u vremenu.[55]

Ovo možemo povezati s Plotinovom egzegezom o dvostrukom rođenju Erosa. Prvo od tih rođenja stavljeno je u vezu sa Afroditom Uranijom, koju je

53 »Gozba«, 203b–c

54 Ibid., 203c—204a

55 Želju, ili žeđ, kao metafizički supstrat određenog postojanja (*tahua* u budizmu, up. sa *concupiscentia originalis* katoličkih teologa) treba svakako razlikovati od želje u specilično seksualnom smislu, koja je samo posebno ispoljenje prve.

Plotin predstavio kao lik ženske protivteže čistom muškom intelektualnom principu, ili νοῦς-u. Od njega začeta, i s njim večno združena, ona proizvodi *eros*: to je iskonska ljubav koja se rađa između dvoje, iz sopstvene lepote: uzajamna želja voljenog i voljene gde svako vidi sebe odraženog u drugom, rađajući duhovna bića.[56] Što se tiče drugog rođenja Erosa, Plotin se poziva upravo na mit o Poni i Peniji. *Eros* stvoren iz ovog para jeste želja koja se pali u inferiornoj oblasti, opterećena iracionalnošću i večnim lišavanjem, budući da je nastao tu dole iz sjedinjenja sopstva sa jednostavnim odrazom, ili fantazmom, pravog »dobra« (mit o Narcisu). Plotin piše: »Tako je razum sjedinjen sa iracionalnim proizveo, iz jedne pogrešne želje i iz jedne nedovoljne tvari, nešto nesavršeno i značajno, nešto ubogo rođeno iz iluzorne želje i (njemu) primerenom intelektu. . . A on *(eros)* ostaje da visi o Psihi (ovde, istovetno Peniji) iz koje je rođen, kao o svom principu, bez obzira na mešavinu sa ovim *logosom* koji nije ostao po sebi već se pomešao sa ovom neodređenom tvari (materija, ὑληε) ... Tako je ova ljubav kao obad mučena svojom nezadovoljenom željom, jer, i pošto se namirila njena lišenost ostaje, s obzirom da punoća ne može da rezultira iz mešavine već može da postoji samo u onome što je potpunost po sebi, na temelju vrline sopstvene prirode: budući da ono što je želja koja je proizašla iz lišavanja prirode, čak i kada slučajno nađe zadovoljenje, uvek će iznova želeti, jer je takvo zadovoljenje samo izraz njegove nedovoljnosti, dok bi prikladno zadovoljenje jedino bilo u prirodi *logosa«*.[57]

Ako se grčki filozofi kao tvar i smisao γένεσις-a egzistencije zatvorene u večnom krugu rađanja, videli stanje »onoga što jeste i što nije«, »život pomešan sa ne-životom«, to isto je i priroda ljubavi i želje koje nam otkriva mit o Poru i Peniji, a ljubavnici, naslednici opijenosti kojom je pobeđen Por kada se rodila Afrodita, ne primećuju da dok, želeći i rađajući, veruju da produžavaju život, sami sebe ubijaju, dok veruju da prevazilaze dvojnost, potvrđuju je.[58] Ovo, upravo zato što želja, kada je ekstrovertirana požuda u funkciji »drugog«, kao sto je to kod većine, implicira lišenost, urođenu, elementarnu lišenost, i baš kada veruje da je zadovoljena, potvrđuje je, učvršćuje zakon zavisnosti, nedovoljnosti, nemoći da »se bude« u apsolutnom smislu. Tražeći apsolutni život napolju, izlivajući se i gubeći se u ženu, mi ga se odričemo. To je paradoks žeđi, ako se metafizički razmatra: zadovoljenje ne gasi žeđ, već ga potvrđuje, implicirajući jedno »da« koje mu se kaže. To je večna lišenost Erosa, kojem uvek izmiče posedovanje, Erosa koji, ako se uvek iznova rađa, uvek se rađa sa istom lišenošću, sa istom potrebom. Otud se u vezama koje gura *eros* koji je postao ekstroverlirana i pandemijska požuda ne prevazilazi dijada: dvojnost koju pretpostavlja situacija požude (muškarac i žena) fatalno se pronalazi u rezultatu: čin postaje, odnosno, onaj koji budi život je »drugi«, sin. Drugi koji je, pod izgovorom žene, uslovio trenutak pijane i grčevite ekstaze sjedinjenja, predstaviće se, obično, upravo kao drugi predstavljen sinom, kojem je zajedno sa smrću prenesena povratna sudbina smrti (besmrtna smrtnost Erosa); sinom, kojim će na ovaj način postići produženje, nastavljanje, ali samo vrste, tolikih odvojenih egzistencija od kojih svaka uzaludno proganja biće, dakle, ne nastavljanje jedne svesti transcendentalno integrisane koja zaustavlja oticanje.

---

56 Plotin, »Eneade«, III, v, 2.

57 Ibid, III, v. 7.

58 Za sve ono što sledi up. J. Evola, »Lo Yoga della potenza«, cit., str. 301 i d.

Tako se moglo reći da sin ubija oca i da bog zemlje razočarava one koji veruju da će u ženi naći svoje upotpunjenje i kraj teskobe. Životinjsko rađanje sinkopira, uništava večno rađanje, ili ponovno rađanje. Rađanje drugog zauzima mesto samorađanju — androginoj integraciji.[59]

Sve ovo može, dakle, da nam koristi kao dalji doprinos metafizici onoga što smo nazvali pravcem pada *erosa*. A pozivanjem i na ovaj kontekst, često su u tradicionalnom svetu, na Istoku kao i u zapadnoj antici, božanstva ljubavi i plodnosti istovremeno bila i božanstva smrti. Zna se, na primer, za natpis na jednoj grobnici posvećen Prijapu: *Custos sepulcri pene districto deus Priapus ego sum. Mortis et vitae locus.*[*]

Ovde bi se moglo spomenuti i jedno od mogućih tumačenja drugog poznatog helenskog mita, mita o Pandori. Prometejeva začaranost, kome je Zevs ponovo oduzeo vatru, ima kao protivtežu Pandorin dar, žene želje, »predmeta nade koja će biti izjalovljena«, koju su bogovi načinili za Epimeteja, Prometejevog brata. Epimetej (»onaj koji primećuje suviše kasno«) zapravo se ne smatra odvojenim bićem već drugim aspektom titana, isto tako od titanske supstance, ali, tuplji. Tu, kao da su bogovi našli načina da osujete prometejski pokušaj, preduzet u obliku koji je svojstven *erosu*. Uprkos Prometejevom upozorenju, Epimetej prihvata dar, ili Pandoru, dopušta da ga ona očara, uživa u njoj, ne primećujući varku koju mu je namestila njegova želja: čemu se Olimpijani smeju. U Pandorinom sudu, koji se tako, po njoj, zove jer je izgledalo da sakuplja poklone svih bogova, ostala je samo varljiva nada. Mit kaže da se s Pandorom završava jedna epoha: posredstvom žene želje dospeva u svet smrti.[60]

Ovim se može shvatiti i razlog zbog kojeg oni koji teže da dostignu besmrtnost i da duž pràvog puta askeze prevaziđu ljudski položaj osuđuju ženu i seksualnost. To je okvir, a ne onaj platonistički, u kojem se jedan Eros može suprotstaviti drugom Erosu. Bez obzira na ono što ćemo na početku šestog poglavlja reći o »toku nagore« i o načinu promena, obzor, ovde, jeste onaj koji smo prethodno označili: *erosu* kao pozitivnoj opijenosti, u magnetskom kružnom toku u kojem drugo biće služi samo kao hrana a dijada je već od samog početka podeljena, suprotstavlja se telesni i očajnički *eros,* žeđ i požuda, slepi pokušaj potvrđivanja preko iluzornog posedovanja, koje okončava u životinjskom rađanju.

U tom pogledu, odlučujući momenat je možda našao svoj najbolji izraz u pojedinim izrekama iz nekanonizovanih jevanđelja, mističnog i gnostičkog nadahnuća. U »Jevanđelju Egipćana« čita se: «Stoga kažu da je Spaseteli rekao: 'Dođoh da stavim kraj na delo žene, žene, odnosno požude *(cupidbtas, epidymis*), delo rađanja i smrti'«. Ovo je, dakle, prva mogućnost. A zatim: »Pošto je Gospod prikladno spomenuo konačni svršetak, Saloma zapita: 'Do

59 Na profanoj ravni, za poređenje su sledeće reči H. Bergsona, »L'evolution créatrice« (Paris, 1932, str. 14): »Individualnost, dakle, gaji u sebi sopstvenog neprijatelja. Potreba za ovekovečenjem, koju oseća, osuđuje je da nikada ne bude potpuna u prostoru.«

* Zaštitnik groba, bog nabreklog uda Prijap sam ja. Mesto smrti i života.

60 Hesiod, »Theog.«, 521; Op. et die, 48 i d. Zanimljivo je Zosimino tumačenje (XLIX, 3, Berthelotov tekst): »Hesiod naziva okove, kojima je Prometej bio vezan, spoljnim čovekom. Posle čega je poslao druge okove, Pandoru, *koju Jevreji zovu Evom*. Alegorijski, Prometej i Epimetej su samo jedna osoba« a Epimetejeva neposlušnost prema Prometeju bila je »naspram njegovog samog duha *nous*«.

kada će muškarci umirati?', a Gospod odgovori: 'Dokle god vi žene budete rađale'; na šta ona reče: 'Dakle, dobro učinih što ne rađah'. Gospod odgovori: 'Jedi od svih trava, ali od onih koje imaju gorčinu (smrti) nemoj jesti'«. »A kada Saloma zapita kada će postati očevidne stvari koje je tražio, Gospod reče: 'Kada plašt ljage bude izgažen i *dvoje postanu jedno,* a muškarac sa ženom ni muškarac ni žena'«.[61]

Stoga je Plotin govorio o ljubavi koja je bolest duše: »Kao kada želja za dobrim nosi sobom zlo«.[62] Čime je tačno označio ambivalentnost fenomena o kojem je reč.

---

61 Apud Clemente Aless., »storm«, III, 9, 63; III, 9, 64, id; III, 13, 92. Up. i izreku pripisanu jednom gnostičkom posvećeniku: »Ja ne prepoznah i sakupih sebe samog sa svih strana; ja ne posejah (svoje) udove rasute na sve strane; znam ko si jer sam iz gornjeg predela« (apud G. R. S. Mead, »Fragments of a faith forgotten«, London, 1900).
62 Plotin, »Eneade«, III, v, 1.

APENDIKS DRUGOM POGLAVLJU

18. O homoseksualnosti

Homoseksualnost je fenomen koji, s obzirom na njegovu raširenost, nauka o seksu nikako ne može da zanemari. Gete je pisao da je »ona stara koliko i čovečanstvo, usled čega se može reći da je deo prirode, mada je protiv prirode«. Ako je, dakle, «enigma koja je utoliko tajanstvenija ukoliko više nastojimo da je naučno objasnimo« (Ivan Bloh), i sa tačke gledišta metafizike seksa, kako smo je formulisali na prethodnim stranicama, ona čini kompleksan problem.

Već je spomenuto da se Platon u svojoj teoriji *erosa* često pozivao ne samo na heteroseksualnu ljubav već i na onu prema efebima i milosnicama.[63] Sad, ako se *eros* razmatra u onim svojim sublimiranim oblicima vezanim za estetski faktor, gde bi se, po spomenutoj platonističkoj progresiji, od lepote prema nekom konkretnom biću ubrzo prešlo na ushićenje koje može da bude izazvano obezličenom, bestelesnom lepotom, apstraktnom božanskom lepotom, ne postavlja se nikakav pravi problem kada je slučajno polazište neko biće istoga pola. Termin »uranizam«, koji neki upotrebljavaju za homoseksualnost, potiče upravo od platonističke distinkcije Afrodite Uranije i Afrodite Pandemije; prva bi bila boginja aristokratske i ne-telesne ljubavi, koja nije okrenuta rađanju kao što je to ona koja za objekat ima ženu. Možda je pederastia, *Paidon Eros,* u početku imala, u određenoj meri, ovo svojstvo kada su je slavili drevni pisci i pesnici a upražnjavale eminentne ličnosti. Ali, dovoljno je samo pročitati poslednje stranice »Gozbe« sa Alkibijadovom besedom da bi se shvatilo koliko je malo, u Heladi, ovaj *eros* ostajao »platonski«, kako je on vodio i telesnim razvojima, što se sve češće potvrđivalo sa dekadencijom tog antičkog običaja u Grčkoj, a prvenstveno u Rimu.

Ako se, dakle, u ovim terminima prihvati homoseksualnost, to jest u potpunoj podudarnosti sa normalnim seksualnim odnosima između muškarca i žene, može se slobodno govoriti o devijaciji, ne sa nekakvog moralističkog ili konvencionalnog gledišta, već upravo onog metafizike seksa.

Neumesno je, kako čini Platon, metafizičko značenje iz mita o androginu primeniti na homoseksualnu ljubav, to jest onu između pederasta i lezbejki. Naime, za takvu vrstu ljubavi ne može se više govoriti o pokušaju muškog principa i onog ženskog, obuhvaćenih u primordijalnom biću, da se ponovo spoje: mitsko biće početaka bi, u tom slučaju, trebalo da bude ne androgino već homogeno, monoseksualno: sav muškarac (u slučaju pederasta) ili sva žena (u slučaju lezbejki), a dva ljubavnika nastojali bi da se spoje kao jednostavni delovi iste tvari: dakle, otpada ono suštinsko, ono što ovom mitu daje čitavu njegovu vrednost, to jest ideja polarnosti i seksualne komplementarnosti kao osnova magnetizma ljubavi i »transcendentnosti« u *erosu,* zaslepljujuće i destruktivne objave Jednog.

63 Up. »Gozba«, 181c, 191c, 192a, »Fedar«, 151c, 253b, 265c, 240a, itd. gde se gotovo isključivo govori o ljubavi koju izazivaju efebi.

Tako, radi objašnjenja treba da spustimo ravan i razmotrimo različite empirijske mogućnosti. Obično se u seksologiji razlikuju dva oblika homoseksualnosti, jedan urođen i konstitucionalan, drugi stečen, uslovljen psiho-sociološkim i ambijentalnim faktorima. Kod drugog treba, medutim, utvrditi razliku izmedu oblika koji imaju obeležje poroka i oblika koji pretpostavljaju latentnu predispoziciju koja se ostvaruje u određenim okolnostima: neophodni uslov, jer u istovetnim okolnostima različiti tipovi se različito ponašaju, ne postaju homoseksualni. Važno je, međutim, ne sagledati statično konstitucionalnu konfiguraciju, pretpostaviti izvesnu mogućnost njene promenljivosti.

Za »prirodnu« homoseksualnost, odnosno onu koja je uzrokovana predispozicijom, najjednostavnije objašnjenje dato je onim što smo već rekli o različitim stepenima polarizacije, o činjenici da proces polarizacije u svojim fizičkim aspektima, a još više u onim psihičkim, može da bude nepotpun, usled čega je prvobitna biseksualnost prevaziđena u manjoj meri nego kod »normalnog« ljudskog bića, budići da svojstva jednog pola nisu prevladala u istoj meri u odnosu na ona drugog pola (v. str. 51 i d.). U tom slučaju, reč je o onom sto je M. Hiršfeld nazvao »seksualnim međuoblicima«. U takvim okolnostima (kažemo, na primer, kada je neko biće anagrafski muškarac samo za 60 odsto) moguće je da se erotska privlačnost koja se po pravilu zasniva na polaritetu polova, i stoga na heteroseksualnosti, i koja je utoliko intenzivnija ukoliko je muškarac više muškarac a žena žena, rađa i među osobama koje su po građanskom statusu i po onome što se odnosi samo na seksualna obeležja koja nazivamo primarnim, istog pola jer su, zapravo, »međuoblici«. U slučaju pederasta Ulriks je ispravno rekao da se tu možemo naći pred *anima muliebris virili corpore innata.**

Treba, međutim, voditi računa o spomenutoj mogućnosti konstitucionalnih promena, koje sekso-lozi veoma malo uzimaju u obzir. Treba, naime, imati u vidu i slućajeve regresije. Moguće je da dominantna moć od koje, u određenoj osobi, zavisi polarizacija, biti zaista muškarac ili zaista žena, neutralisanjem, atrofijom ili svođenjem na latentno stanje svojstava drugog pola, slabi, što može da dovede do aktiviranja i pomaljanja ovih prikrive-nih svoj stava.[64] I ovde ne beznačajnu ulogu može da ima okolina, opšta klima nekog društva: u civilizaciji u kojoj je na snazi egalitarizam, gde se razlike odbacuju, gde se favorizuje promiskuitet, gde antićki ideal »biti svoj« ne znači više ništa, u jednom raščinjenom i materijalističkom društvu očigledno je da se ovaj fenomen regresije, a sa njim i homoseksualnost, nalazi u naročito povoljnim okolnostima, tako da nije nimalo slučajan impresivni porast fenomena homoseksualnosti i »trećeg pola« u poslednjem »demokratskom« razdoblju,

* Ženska duša rođena u muškom telu.

64 Pojedini psihoanalitičari hteli bi da objasne homoseksualnost u terminima regresije, ali na psihološkoj ravni, kao regresije u biseksualnost koja bi bila svojstvena detetu (dok se smatralo da se biseksualnost uzdiže u ontogenezi), ili pak u terminima ponovnog pomaljanja kompleksa prouzrokovanog činjenicom da je kod deteta došlo do »fiksacije« erosa na oca (ili na majku, ako je reč o ženskom polu, kada dobijamo lezbejku). Kao i u mnogim drugim slučajevima, ovde psihoanaliza ne objašnjava ništa, jednostavno zamenjuje jedan problem drugim, jer čak i kada bi se prihvatilo njeno karikaturalno pimanje erotskog života deteta ono ne objašnjava kako je ta »fiksacija« uopšte nastala.

kao i sama pojava čak i promene pola i to u meri koja je, izgleda, bez pandana u drugim epohama.[65]

Međutim, pozivanje na »seksualne međuoblike«, na nepotpuni proces polarizacije ili na regresiju ne objašnjava sve varijetete homoseksualnosti. Naime, postojali su homoseksualni muškarci koji nisu bili niti feminizirani, niti »međuoblici«, već, čak, i vojnici, osobe nesumnjivo muškog izgleda i ponašanja, moćni muškarci koji su imali ili mogli da imaju najlepše žene. Ovakvu homoseksualnost nije lako objasniti i tu s pravom može da se govori o devijaciji i perverziji, o »poroku«, vezanom možda za modu. Neshvatljivo je, naime, šta može da gurne jednog muškarca, koji je stvarno muškarac, prema osobi istog pola. U činjenicama iskustva, ako je adekvatan materijal za ono što se doživljava na vrhuncu orgazma gotovo nepostojeći, to je još više slučaj u pogledu homoseksualnih snošaja. Ali, tu ima razloga za pretpostavku da sve jedva prevazilazi režim »masturbacije udvoje«, da se za »zadovoljstvo« upražnjava i jedan i drugi uslovni refleks ne samo bez metafizičkih, već i bez fizičkih pretpostavki za potpuno i razarajuće sjedinjenje.

S druge strane, za klasičnu antiku osvedočena je ne toliko isključiva pederastija, neprijatelj žena i braka, koliko biseksualnost, upotreba bilo žena ili mladića (s druge strane, brojni su, uopšte, slučajevi veoma seksualnih žena koje su istovremeno lezbejke, biseksualne), a izgleda da je dominantna motivacija bila ta da se »htelo iskusiti sve«. Međutim, ni ovo gledište nije sasvim jasno, s obzirom da bi ono, na stranu činjenica da u efebima, u mladićima, omiljene čeljadi tih pederasta, ima ženstvenosti, moglo da se poziva na sirovu izreku koju je Gete preuzeo od jednog grčkog autora: da »kada dojadi devojka kao devojka, ona može da posluži kao mladić« (»habe ich als Mädchen sie satt, dient es als Knabe noch«).

Što se tiče navođenja ideala hermafroditske potpunosti u pederastu koji seksualno obavlja funkciju ili žene ili muškarca, on je očigledno izmišljen ako njime pokušamo da idemo dalje od »hteti iskusiti sve« na ravni jednostavnih osećaja: androgina potpunost jedino može da bude »dovoljnost«, ona nema potrebe za drugim bićem, i traži se na ravni duhovnog ostvarenja kada se isključe zasenjivanja koja u heteroseksualnim vezama može da ponudi »magija dvoje«.

Ni motivacija, sa kojom se pokatkad susrećemo u zemljama kao što su Turska i Japan, da homoseksualno posedovanje daje osećaj moći, nije ubedljiva. Zadovoljstvo gospodarenja može se postići i sa ženama ili drugim bićima u situacijama bez seksualnih implikacija. Uostalom, u sklopu ovog okvira ono bi moglo da se uzme u obzir samo u apsolutno patološkom kontekstu, kada bi se razvilo u pravi orgazam.

Sve u svemu, homoseksualnost kada nije »prirodna«, ili pak objašnjiva u terminima nepotpunih konstitucionalnih oblika polarizacije, može jedino da ima ili obeležje devijacije, ili poroka, perverzije. A objašnjenje za pojedine primere krajnje erotskog intenziteta u vezama homoseksualaca trebalo bi po tražiti u mogućnosti pomerljivosti *erosa*. Zaista, dovoljno je prelistati bilo koje delo seksualne psihopatologije da bi se videlo u kolikim se nepojmljivim situacijama (od fetišizma do životinjske sodomije i nekrofilije) može aktivirati

65 Up. J. Evola, »L'Arco e la Clava«, Milano, 1968, III pog. (»Treći pol«).

erotski potencijal ljudskog bića pokatkad sve do orgastične pomame. U istu neobičnu sliku mogao bi, dakle, da uđe i slučaj homoseksualnosti, iako je on daleko učestaniji: pomereni *eros* usled kojeg biće istog pola, kao i u onolikim slučajevima seksualne psihopatije, služi kao običan slučajan uzrok ili oslonac, budući da potpuno izostaje svaka duboka dimenzija i svako više značenje iskustva zbog odsustva za to neophodnih ontoloških i metafizičkih premisa. Ako, kao što ćemo videti, u nekim vidovima sadizma i mazohizma možemo naći elemente sposobne za ulazak u najdublju strukturaciju heteroseksualne erotike, postajući perverzije samo kada se apsolutizuju, nikakvo analogno prepoznavanje ne može da se izvrši u pogledu homoseksualnosti.

III FENOMENI TRANSCENDENTALNOSTI U PROFANOJ LJUBAVI

19. Seks i ljudske vrednosti

Svojstvo koje u svakoj dovoljno intenzivnoj ljubavi većma potvrđuje njen skriveni metafizički osnov jeste njena *transcendentnost*: transcendentnost, u odnosu na pojedinačno biće: transcendentnost, u odnosu na njegove vrednosti, na njegove norme, na njegova uobičajena interesovanja, na njegove najintimnije vezanosti i, u graničnom slučaju, u odnosu na njegovo blagostanje, na njegov mir, na njegovu sreću i na sam njegov fizički život.

Celina, lišenost uslovnosti, može se naći samo s one strane života jednog Ja zatvorenog u granice empirijskog, fizičkog, praktičnog, moralnog ili intelektualnog pojedinca. Tako, u principu, samo ono što nosi van takvog života i takvog Ja, što stvara krizu u njima, što u njima izaziva jaču snagu koja pomera središte samih sebe s one strane sebe — makar se to desilo, ako je potrebno, na problematičan, katastrofičan ili rušilački način — samo to može eventualno da otvori put prema višem području.

Sad, činjenica je da je u običnom životu malo drugih stanja, kao onih uslovljenih ljubavlju i seksom, kroz koja se u ljudskim bićima ostvaruje izvesni stepen ovog položaja transcendentnosti. Nepotrebno bi bilo isticati šta je sve ljubav, večiti i neiscrpni subjekat svake umetnosti i svake književnosti, učinila u istoriji čovečanstva, u individualnom i kolektivnom životu: pogodujući koliko uzdizanju i heroizmu, toliko i podlosti, niskosti, zločinu i izdaji. Trebalo bi u seksualnoj ljubavi zaista videti impuls genetički vezan za animalnost pa razmotrivši sve to, slobodno zaključiti da je čovek na daleko nižoj ravni od one bilo koje prirodne vrste, kad je dozvolio da ljubav, seks i žena u tolikoj meri zatruju i gospodare ne samo njegovim fizičkim bićem već, i prvenstveno, domenom njegovih najviših sposobnosti da se pojas takvog prodora prekomerno povećao i pojačao s one strane onog svojstvenog banalnom instinktu. Sledeći, međutim, metafizičko tumačenje seksa, sve ove činjenice prikazuju se u drugoj svetlosti, a njihovo vrednovanje je drugačije. Tiranija ljubavi i seksa, kao i svega onoga u *erosu* što je kadro da pregazi, istisne ili potčini svaku drugu stvar, umesto krajnje degradacije i neotklonjive demonije u ljudskom postojanju postaje znak neobuzdanosti impulsa koji bio kakav bio vodi čoveka s one strane granica pojedinca kao određenog bića.

Dok biologija ne može a da ne postavi na istu ravan funkciju prehranjivanja i razmnožavanja (čak i kada prvu neće da smatra primarnom budući da čovek može da živi bez polnih odnosa ali ne može da živi bez hrane), očigledna je apsolutna razlika ranga koji, međutim, postoji između jedne i druge. Samo u graničnim slučajevima potpune gladi, funkcija prehranjivanja može da nadvlada pojedinca. Ali, ta funkcija je lišena bilo kakve psihičke protivteže; ništa se, u normalnim socijalnim uslovima, niti tokom istorije, ne nalazi što bi se, za prehranjivanje, podudarilo sa ulogom koju seksualna funkcija ima u individualnom i kolektivnom životu, sa dubokim i mnogostrukim uticajem koji ona vrši na emocionalnoj, moralnoj, intelektualnoj i ne retko čak duhovnoj ravni. Uopšte, nema u čoveku druge potrebe koja se, da bi dodirnula

dubine bića kao što je ona erotsko-seksualna, ne ograničava jednostavnim zadovoljavanjem već ima tu ulogu »kompleksa« koji razvija svoj uticaj i pre, i posle i van takvog zadovoljenja.

Bilo bi banalno zadržavati se na društvenim aspektima moći »transcendentne« ljubavi. Ona može da prekrši ograničenosti kaste i tradicije; može da pretvori u neprijatelje osobe iste krvi i istih ideja, da odvoji decu od očeva, da razreši vezanosti za najsvetije institucije. Kao što se zna iz istorije, sve do skorijih slučajeva koji su se odigrali u kući Habsburgovaca i u onoj Engleske, šekspirijanski Ferdinand koji se, zbog Mirandine ljubavi, spremano odriče svog kraljevskog dostojanstva i izražava svoju spremnost da bude sluga Prosperu nije nikakav motiv ograničen na književnost ili na romantičarske operetske principe. Ako je pobuda za stvaranje anglikanske crkve, protiv Rima, bila utemeljena na seksualnom problemu Henriha VIII, nezanemarljiv udeo u genezi reformacije imala je Luterova seksualnost, netrpeljiva prema monaškoj disciplini. Ako je Konfučije istakao da se za pravdu nikada nije učinilo onoliko koliko za osmeh neke žene, ako je Leopardi u »Prvoj ljubavi« priznao *erosu* moć izazivanja osećaja taštine svakog cilja ili učenja i samog slavoljublja, kao i omalovažavanja svakog drugog zadovoljstva, klasični mit prepušta Parisu, u znaku Afrodite, izbor najlepše žene umesto najvišeg znanja koje mu je obećala Atena—Minerva, i azijskog carstva i bogatstva koje mu je obećala Hera—Junona. «Veća me radost obuzima od tvog pogleda, od tvoje reči, o devojko« — kaže Geteov Faust — »nego od sveznanja«. A od antičkih vremena odzvanja zbunjujuće Mimnermovo pitanje da li uopšte ima života i zadovoljstva bez »zlatne Afrodite«, da li je bez nje život i dalje život.[1] To se podudara sa tvrdnjom seksologa da je »ljubav, kao razjarena strast, kao i vulkan što gori i troši sve: to je bezdan što proždire čast, sreću i zdravlje«.[2]

U usko psihološkom području mogu se istaći i pozitivni efekti ljubavi. Već je Platon primetio da se u slučaju kukavičkog ponašanja ili sramnog čina nikada ne stidimo toliko kao kada smo pred voljenom osobom: »Jer, čovek koji ljubi zacelo bi teže podneo da ga vidi njegov ljubimac kako je ili pobegao iz borbenog položaja ili odbacio oružje, nego da ga u tome vide ostali; i voleo bi umesto toga i više puta poginuti (...) — niko nije takva strašivica da ga ne bi sam Erot oduševio za junaštvo, tako da bude jednak sa onim koji je najbolji junak po prirodi. I zacelo (...) da je bog neke junake 'zadahnuo junaštvom', to daje Erot kao svoj dar onima koji ljube«.[3] A svemu ovome može se pridružiti uloga, čak preterana u romantičarskoj književnosti, koju su u podsticanju na velika dela i uzvišene podvige imale ljubav i žena. Ako je «nema stvari koju ne bih učinio za tebe« banalno opšte mesto u jeziku zaljubljenih, na istom pravcu susreću se stvarni događaji srednjovekovnih viteških običaja po kojima je za ženu muškarac rado stavljao sopstveni život na kocku u riskantnim okršajima ili poduhvatima, učinivši od nje uporište svoje slave i svoje časti. Ovde, naravno, treba napraviti razliku između onoga sto je preduzeto kao obično sredstvo potčinjeno cilju da se poseduje žena kojom smo obuzeti i svega onoga sto je, s obzirom na pozitivnu sklonost samoprevladavanja i entuzijazma, kao jednostavno posredničko

1 Up. Kerényi, »Töchter der Sonne«, Zürich, 1944, str. 166.
2 V. Krafft — Ebing, «Psychopathia Sexualis«, cit., str. 2.
3 »Gozba«, 179a-b, prev. M. N. Đurić

sredstvo imala žena i erotsko iskustvo: samo drugi slučaj dolazi ovde u obzir.[4]

Ali, zanimljiviji, kao znaci moći koja prelama pojedinca, jesu negativni efekti strasti, odnosno njeni aspekti transcendencije koja ne štedi moralnu ličnost i iz nje istiskuje najesencijalnije vrednosti. Opet se obraćamo Platonu koji primećuje kako su ljubavnici »gotovi da im robuju robovanjem kakvim ne bi robovao nijedan rob«, niti osećaju sramotu za to ulagivanje, koje ni najgori tiranin ne može poželeti. »Ako bi ko, želeći ili da dobije novaca od koga ili da postigne kakav položaj ili drugu kakvu moć, hteo da radi ono što rade ljubavnici svojim ljubimcima (...) toga bi od takva rada odvraćali i prijatelji i neprijatelji.«[5] U etici arijevaca nijedna druga vrlina nije bila toliko poštovana koliko istina i ništa nije izazivalo veci užas od laži. A ipak, laž u indo-arijevskom moralu, osim što se odobravala u cilju spasavanja ljudskog života, bila je dopuštena u ljubavi. Uz svako poštovanje pred samim sobom, u ovoj oblasti važi sâm kriterijum *fairness-a* kad se mogao postaviti princip: *ali is fair in love and war.*[*] Samo zaklinjanje prestaje da bude sveto — »njemu jedinom (...) bogovi opraštaju ako se zakune pa zakletvu pogazi, jer ljubavna zakletva (...) ne važi« — kaže Platon;[6] a Ovidije, potvrđuje: »Jupiter s najvišeg neba sa šalom uzima — krivokletstva ljubavnika, i bez posledica on hoće da ih lahor odnese — i vetar.« »Vrlina (...) postaje prevara i kad se sa njima (ženama) pogazi reč ime sramote ne zaslužuje«.[7]

Zaključak koji se iz svega ovoga može izvući jeste da se od ljubavi očekuje nešto apsolutno; zbog toga se ne okleva da se njenim ciljevima prizna prednost nad samom vrlinom kao i istinski prelaz s one strane dobra i zla. Ako je poslednji smisao impulsa koji gura muškarca prema ženi onaj koji smo već rekli, odnosno potreba za *postojanjem* u transcendentnom smislu, ono što smo sada istakli, i što svakodnevni život potvrđuje, čini se posve razumljivim. A čini se i razumljivim da, u graničnim slučajevima gde se ovo značenje nejasno doživljava uz posebnu intenzivnost elementarne snage *erosa,* pojedinac, kada izostane udovoljenje želje, može da bude odvučen u samoubistvo, ubistvo ili ludilo. Varka koju sama profana ljubav nudi kao odraz ili predosećaj onoga sto *eros* može da pruži kad pređe na višu ravan — najvišu sreću zamišljenu u sjedinjenju sa određenom osobom suprotnog pola — jeste takva da, ukoliko je negirana ili prekinuta, sam život gubi svaku privlačnost, postaje prazan i besmislen, tako da gnušanje kod nekih vodi čak i do njegovog okončanja. Iz tih razloga gubitak voljenog bica, bilo usled njegove smrti ili napuštanja, može da bude bol koji prevazilazi svaki drugi. Najbolje je od svih sve ovo pokazao Šopenhauer.[8] Ali, koliko je njegova tvrdnja o pokretaču i vrednosti koja u ljubavi apsolutno vodi s

9) oPhysiologie de l'amour mpderne«, cit., Medit. 1.

---

4 U jednom viteškom romanu Lansilot kaže Žinevri: »Sam, nikada ne bih imao hrabrosti da preduzmem nijedan viteški podvig niti da oprobam stvari od kojih bi drugi ostaju zbog nedostatka snage.« Ali, sama Žinevra otkriva da je sve ono što je on iz ove ljubavi, da bi je posedovao izvršio »učinio da on izgubi pravo da izvrši druge podvige Svetog Grala, u čiju čast je osnovan Okrugli sto« (Delécluze, »Roland ou de la chevelerie«, Paris, 1845. v. II, str.234).

5 »Gozba«, 183a-b, prev. M. N. Đurić

* Sve je pošteno u ljubavi i ratu.

6 Ibid., 183b, prev. M. N. Đurić

7 »De arte amanadi«, I, 635—636.

8 »Metaphysik der Geschlechtsliebe«, cit., str. 85—88, 109, 112 i d.

one strane pojedinca tačna, toliko je apsurdno i mitologijsko njegovo pozivanje na svemoć vrste i neuviđanje da je, u bilo kojem slučaju te vrste, posredi samo tragična posledica jedne iluzije. Pozitivan doprinos Šopenhauera jeste što je ukazao da, ukoliko patnje zbog izneverene ljubavi prevazilaze sve druge, to ne proizlazi iz empirijskog ili psihološkog elementa već transcendentalnog, iz činjenice da u ovim slučajevima nije pogođeno određeno biće već ono suštinsko i večno: ne radi se, međutim, o vrsti u njemu već o najdubljem jezgru, o apsolutnoj potrebi za »postojanjem«, potvrđivanju, koje se upalilo kroz *eros* i magiju žene.

U ovom poretku ideja zanimljivi su i slučajevi gde seksualna ljubav ne samo što se ne združuje po srodnosti svojstava i intelektualnih sklonosti već postoji i potvrđuje se čak uz prezir i mržnju empirijskog pojedinca. Zaista postoje situacije za koje pristaje definicija ljubavi koju je dao jedan od Buržeovih junaka: »Ovo je ljubav, žestoka mržnja između dva snošaja.«[9] Element mržnje u ljubavi tražiće posebno razmatranje, budući da može da ima dublje, ne egzistencijalno već metafizičko značenje; videćemo ga u sledećem poglavlju. Ali, s druge strane, ono može da bude razmotreno i integrisano u celinu transcendentnih događaja koji se, sa referencom na ono sto smo rekli (§ 12) o tri moguće ravni ispoljenja *erosa* u ljudskom biću, naročito ostvaruju kada se snaga elementarnog sloja potvrđuje snažnije od uslovljenosti druga dva manje duboka sloja, odnosno od uslovljenosti koje su svojstvene ne samo društvenom biću i njegovim vrednostima već i pojedincu sagledanom kao njegovo uobličavanje, njegova sopstvena priroda, njegovo svojstvo: apsolutna želja protiv koje čak i mržnja i prezir prema voljenom biću ne mogu ništa. Upravo takvi slučajevi za nas treba da imaju vrednost »uzvratnog dokaza«: kažu nam o onome što je zaista osnovno u *erosu* i u drugačijim slučajevima, odnosno slučajevima gde ne postoje veći ljudski kontrasti i heterogenosti između dva bića, usled čega elementarni magnetizam može da se upali u klimi lišenoj velikih tenzija.

9 »Physiologie de l'amour moderne«, cit. Medit. 1.

20. »Večna ljubav«. Ljubomora. Seksualni ponos

Pozitivna protivteža, prisutna i u problematičnim slučajevima kao što su oni upravo pomenuti, jeste osećaj da se sopstveni život ima u ženi, da je u njoj naš život, život u najvišem smislu. Česta je tema u žargonu ljubavnika: »ti si moj život«, »bez tebe ne mogu da živim«, što se umnožava u beskrajnim varijantama. Nesumnjivo, banalnosti: ali, nije banalna ravan na kojoj ćemo videti kako se ova ista tema javlja i integriše u ciklusu mitova i saga, obuhvatajući najudaljenije tradicije u vremenu i prostoru. Tako se čak u ovim stereotipnim izrazima univerzalnog žargona ljubavnika odražava osećaj superiornog života unapred okušanog i ponovo osvojenog makar u odrazu ili samo na trenutak preko žene u konfuznim emotivnim stanjima.

Stoga je prirodno da je ljubav združena bilo sa teskobom ili potrebom za ovekovečenjem. A kada izostane stanje koje nas uzdiže, dolazi teskoba. Otud u svim ljubavima uvek ima strepnje, čak u kulminantnim trenucima, štaviše pre svega u njima zaljubljeni je uvek u strahu da sve može da se završi, zbog čega se posebno kaže, ne neiskreno, da bi u takvim trenucima želeo da umre, a u strahu od silaska, neprestano, uznemireno, neumorno pita: »Da li ćeš me uvek voleti?«, »Hoću li ti dosaditi?«, »Zar me nećeš više voleti?«, »Da li ćeš me uvek želeti?«. Nema dovoljno intenzivne ljubavi koja ne implicira upravo potrebu jednog »uvek«, beskrajnog trajanja, kao iskreno doživljeno osećanje koje se u trenutku nameće čak i kad mu razum izvanredno uviđa iluzornost i apsurdnost i kada se ono ponovo periodično rasplamsava, po okončanju određene erotske veze u kojoj se ono po prvi put osetilo, u drugim vezama s drugim bićima (tipičan primer, onaj Šelijevih strasti): i to stoga što ono predstavlja esencijalni strukturalni momenat iskustva.[10] A postoji i korelativ, kada se takvo osećanje potvrđuje, u drugoj vrsti otklanjanja temporalnog elementa, otklanjanja granice »sada«: to je vrlo čest osećaj familijarnosti među ljubavnicima, osećaj da se poznaju već veoma dugo: »Ti si slika koju sam oduvek nosio sa sobom, skrivena u meni«, i još: »Čini mi se da sam te upoznao pre nego što sam upoznao sebe. Čini mi se da prethodiš svemu onome što sam ja« (Melandro, kod Meterlinka). To su sve stvarni događaji erotskog iskustva. Apsolutni apsurdi kad bi ljubav kao jedini razlog postojanja imala rađanje kroz snošaj — jer on ne bi zahtevao nikakvu želju ili potrebu da se proces nastavi i čak ovekoveči s one strane ravni vezanih za trenutni čin pojedinačnog ljubavnog zagrljaja — oni otkrivaju svoju preciznu logiku u svetlosti metafizike seksa.

A isto se može reći o vernosti i ljubomori. Ni jednu ni drugu ne zahteva kao neophodne za svoje ciljeve ni priroda ni vrsta. Štaviše, bilo bi prirodno suprotno, jer, pripijanje uz samo jedno biće može da predstavlja samo ograničavajući faktor za slobodnu genetičku pandemiju, za izbor drugih bića koja nude iste, ako ne i bolje, biološke mogućnosti za reprodukciju. Međutim, može se razumeti da tamo gde određena voljena žena ostvaruje uslove, usled čega je potreba za samopotvrđivanjem i *postojanjem* smirena, usled čega je otklonjeno egzistencijalno lišavanje bića, usled čega je pokrenuto kretanje putem samog sebe, pomisao da nas ta žena napušta ili odlazi drugima daje

10 Tako je ispravno reći: »Nesreća čoveku koji u prvim trenucima ljubavne veze ne veruje da ta veza treba večno da traje! Nesreća onome ko u zagrljaju svoje ljubavnice koju je maločas posedovao čuva zlokobno predznanje i predviđa da će od nje moći da se odvoji!« (B. C. De Rebecque — kod B, Péret, «Antologie de l'amour sublime«, Paris, 1956. str. 158—159).

osećaj smrtnog preloma, nečega što ozleđuje najdublje egzistencijalno jezgro nas samih: to, utoliko više, ukoliko je prisutnija situacija opisana u 12. glavi, *erosa* s nedovoljnim stepenima pomerljivosti. Shvatljivo je da se onda ljubav preokreće u mržnju, da osećaj sopstvenog uništenja silovito povlači i uništenje onoga koji je tome bio uzrok, ubistvom, ubijanjem onoga ko je izdao: bio bi to neverovatan apsurd u okviru bilo koje teleologije vrste, ali i svake psihologije: s ljubavnom mržnjom koja ubija, ni pojedinac ni vrsta ne zarađuju ništa.

Ima slučajeva gde potreba da se u ljubavi apsolutno poseduje drugo biće, fizički i moralno, u telu i u duši, u svom najpovršnijem aspektu može biti objašnjena ponosom Ja i nagonom za moć. Kažemo, medutim, »u svom najpovršnijem aspektu«, jer sami ovi impulsi nisu primarni, to su kompleksi oblikovani na ravni društvenog bića čiji je najdublji koren sraman. *Geltungstrieb,* potreba da se vredi, da se ima vrednost pred samima sobom još pre nego pred drugima, »protest muškosti« koji je Adler postavio kao središnju temu svoje anailitičke psihologije, nisu toliko uzrok neurotskih natkompenzacija koliko su same posledice koje proizlaze iz kompleksa niže vrednosti, da tako kažemo, transcendentnog reda, iz mračnog opažaja lišenosti urođene čoveku kao određenom biću, prelomljenom, problematičnom, izmešanom od biti i ne-biti. *Eros* u svojoj metafizici jeste jedan od prirodnih oblika kojima se nastoji da se ublaži i odloži ovaj osećaj lišenosti. Logično je, dakle, da kod onog koji ima potrebu za samopotvrđivanjem ulogu može da ima i impuls »vrednosti« u terminima erotsko-seksualnog posedovanja: kao sredstvo zavaravanja da »jesmo«, u erotskim vezama — otud fenomenologija bilo ljubomore, u specifičnom upravo razmotrenom smsilu, ili seksualni despotizam. Ali sve to, ponovimo, nema primarno svojstvo, tiče se samo transpozicija koje pripadaju području najperifernije svesti. Čovek koji se drži te ravni ne ubire poslednji smisao i dimenzije u dubini impulsa kojima se, u sličnim slučajevima, pokorava; tako često hrani upravo ova sada spomenuta devijantna i iskrivljena kompenzaciona ispoljenja. Ona poprilično smešna stvar zvana »muški ponos« ulazi u ovaj domen. Još više prema spolja nalazi se ono što u fenomenu ljubomore može da bude diktirano običnim samoljubljem i društvenom idejom ljubavi. A mi smo govorili o devijantnim transpozicijama jer, kad Ja u osećaju posedovanja i seksualnom egoizmu traži kompenzaciju ili anestetik za svoj mračni osećaj niže vrednosti, kada ga osećaj posedovanja snabdeva surogatom »postojanja«, gotovo je uvek stvarna posledica pojačanje upravo egoizma empirijske jedinke u svojoj ograničenosti i zatvorenosti: stvar koja se kreće suprotno od težnje ka prevazilaženju sebe, što sadrži najviše mogućnosti svakog *erosa*. Ipak, takva situacija često se ostvaruje. U D'Anuncijevom »Trijumfu smrti«, Đorđo Aurispa se očajnički hvata za osećaj posedovanja da bi izbegao osećaj praznine i odoleo neodoljivom nagonu ka samoubistvu. I kaže. »Na ovoj zemlji postoji samo jedno trajno pijanstvo: apsolutna sigurnost u posedovanju drugog bića. Ja tražim to pijanstvo.«

Ali, u uobičajenim erotskim iskustvima uglavnom se susreće smesa ova dva kontradiktorna momenta: nagon za vrednošću posedovanjem, i težnja za izlaskom iz sebe u sjedinjenju s drugom. Ova protivurečnost, na određeni način, ima dijalektički karakter i, metafizički, ove dve težnje su genetički povezane, obe izlaze iz istog korena suprotstavljajući se jedna drugoj samo u svojim određenim

i uslovljenim oblicima ispoljenja.[11] Kod integrisanog *erosa* prevladaće, medutim, obeležje svojstveno μανια-i, ili egzaltacija—entuzijazam, u znaku Jednog, dakle, pokret bilo s one strane sebe ili drugog, ili potvrđivanja sebe ili potvrđivanja drugog: gotovo kao što se, na različitoj ravni, može videti da se dešava u herojskom iskustvu. I sada spomenuta antiteza je prevaziđena. »S one strane života«, »više od života«, može da bude princip velike ljubavi, velike strasti, velike želje: »Volim te više od života«. Tehnika jedne arapske ljubavne čarolije sastoji se u koncentraciji volje u izraz očiju dok se fiksira žena, pravljenju tri reza na levoj ruci i izgovaranju formule: »Nema Boga van Boga. A kako je to istina, tako će sva moja krv isteći pre nego što se ugasi moja želja da te posedujem.«[12]

---

11 Na osnovu onoga što smo upravo rekli mogle bi da se izjednače suprotne teorije Frojda i Adlera, gde je u serdištu jedne l*ibido sexualis*, a u drugoj nagon za vrednošću: jer sam eros inkorporira impuls za samopotvrđivanjem, nagon za individualnom reintegracijom. Ako je poslednji koren potonjeg »ideja moći i sličnosti s Bogom« koja deluje u nesvesnom (A. Adler, »Praxis und Theorie der Individualpsychologie«, München, 1924, str. 53), ne različito značenje erosa izvukli smo iz mita o androginu.

12 Up. O. Helby Othman, »E1 Kitab des lois secrètes de l'amour«, Paris, 1906, str. 261.

21. Fenomeni transcendentnosti u pubertetu

Posebnu zanimljivost predstavljaju stanja koja često prate prva ispoljenja snage seksa: u pubertetu i u ljubavi.

U momentu u kojem se po prvi put doživljava stanje izazvano polarnošću polova, gotovo je uobičajeno da se oseća neka vrsta zaprepašćenja, straha ili teskobe, budući da se ima manje-više jasan osećaj dejstvovanja neke nove, više, neograničene snage u psihofizičkom sklopu individualnog bića. Strah, upravo zbog predosećanja krize koju će ona izazvati i opasnosti kojoj će izložiti, pomešane sa nepoznatom željom. Izraz koji je upotrebio Dante za osećaj koji je u njemu izazvalo prvo pojavljivanje žene,[13] simbolizuje ovaj momenat: *Ecce Deus fortior me, qui veninens dominabitur mihi:*[*] jača snaga koja nagoni »prirodni duh« (kojem bi mogla da odgovara prirodna jedinka) da kaže: *Heu miser! Quia frequenter impeditus ero deinceps!*[**] A Dželaludin Rumi:

»Smrt okončava teskobu života.
A ipak život drhti pred smrću. . .
Tako drhti i srce pred ljubavlju, kao da oseća pretnju svog kraja.
Jer, tamo gde se ljubav budi, umirem
Ja, mračni despot«.[14]

Ako je ispravno istražena, patologija pubertetskih fenomena je u tom pogledu posebno indikativna. Pojavljivanje snage seksa proizvodi pometnju koja, kada organizam usled naslednih mana, urođenih slabosti, neke psihičke traume ili nečeg drugog, nema potrebnu otpornost za prevladavanje krize, otvara prostor morbidnim ispoljenjima u pojedincu, čija je granica samo ludilo, onaj specifični oblik mentalnog otuđenja koje je Kalbaum nazvao upravo ebefrenijom, odnosno ludilom puberteta.[15] Sva ova ispoljenja mogu da se protumače bilo kao izostalo uklapanje energije u »kružne puteve« u kojima ce elementarna, nadindividualna snaga *erosa,* preobražena i svedena, otvoriti prostor uobičajenim oblicima individualne seksualnosti, ili kao strukturalna mana tih kružnih puteva, usled koje nema mesta, ili to ima samo delimično, prilagođavanju psihofizičkog sklopa energiji, ili ove sklopu. Histerično-epileptični ili polukataleptični napadi, smenjivanje melanholičnih i depresivnih oblika sa oblicima egzaltacije, napadi masturbatorne manije i slično, sve su to moguće posledice nove neužlebljene ili s puta skrenute snage. Mere izveštava da u frenetičnim napadima masturbacije, kao i u drugim radnjama, pojedinac njima pogođen oseća da ga nosi neka unutrašnja snaga, nezavisna od njegovog htenja, kao u nekoj posednutosti.[16] Isto značenje ima i moguće zaustavljanje, za vreme pubertetske krize, intelektualnog razvoja: to je neutralisanje ili inhibicija mentalnog, *manas-a,* ovde patološka, ali je u manjim stepenima normalan fenomen i u zaljubljivanju i u strasti (»sprečavaju rasuđivanje«). Isti smisao

13 »Novi život«, Zagreb 1965, II, 4: »Evo boga jačeg od mene, koji dolazi da sa mnom zagospodari«.

* Evo Boga moćnijeg od mene, taj koji dolazi biće mi gospodar.

** Avaj, jadan ja! Jer ću često potom biti zaustavljen.

14 Prev. na ital. Rückert, apud Klages, cit., str. 68.

15 A. Marro, »La Pubertà«, Torino, str. 203—204, 106.

16 A. Mairet, »La folie de la puberté«, apud Marro, cit., str. 122.

imaju česte vizuelne ili auditivne halucinacije kod nekih mladih ljudi: njih prouzrokuje moć koja je takva da odvaja imaginativnu i perceptivnu sposobnost od vezanosti za čula fizičke jedinke — stvar koja se može uporediti sa onim magijskim aktiviranjem kroz *eros* o čemu je već bilo reči (§ 9). Napokon, osim stanja atonije i *tedium vitae,* za razmatranje su i impulsi ka samoubistvu koji se pokatkad ispoljuju u pubertetu: ovo je očigledno posledica *pasivnog* iskustva pobude ka transcendenciji, anticipacija kompleksa seksualnost-smrt o kojem ćemo uskoro opširno govoriti.[17] I u ovom području patologija uvećava, makroskopira, fiziologiju: sva ova »ometanja« koja se mogu ostvariti u pubertetskoj krizi ponavljaju se, na reduciranoj skali, u svakom ozbiljnom zaljubljivanju a prvenstveno u prvom ljubavnom iskustvu.

Maro[18] izveštava o kliničkom svedočenju jednog adolescenta pogođenog takvim nevoljama koji je govorio da »oseća kako mu se iz utrobe prema grudima kreće neki fluid i stiže sve do mozga«:[19] tada ga je obuzimao neodoljiv impuls da izvrši silovit i paroksistički čin. Ovaj slučaj daje ideju o dragocenom materijalu koji bi psihijatri mogli da sakupe kad bi imali adekvatna znanja o nadtelesnoj fiziologiji ljudskog bića: jer, sasvim je jasno da se ovo svedočenje odnosi na iskustvo delimičnog buđenja *kundalinija,* odnosno osnovne latentne moći u okviru uobičajene seksualnosti, kojom se bave učenja Joge: buđenje koje, kako je rečeno, može da ima za posledicu ludilo ili smrt u slučaju da je izazvano bez odgovarajuće pripreme.[20] U normalnim, nepatološkim oblicima koji se već podudaraju s delimičnim užljebljenjem energije u individualnim kružnim tokovima preobražaja, nalazimo se, pak, pred manje ili više burnim buđenjem afektivnih sposobnosti u periodu puberteta.[21]

Osim svega ovoga, treba razmotriti nepatološka ispoljenja u periodu puberteta, ali koja na duhovnoj ravni genetski imaju isto poreklo; ispoljenja u kojima se neposredno otkriva nadtelesni aspekt svojstven novoj snazi kada je njeno delovanje delimično još u slobodnom stanju, kada nije potpuno polarizovana i specijalizovana u smislu uobičajene seksualnosti. Aludiramo na slučajeve intenzivnog buđenja religioznog osećanja i mističnih tendencija u pubertetu. Psiholozi su često opažali činjenicu da se duhovne krize i preobraćanja uglavnom dešavaju u periodu puberteta, što je propraćeno stanjima često sličnim onima svojstvenim pubertetskoj patologiji: osećaj nepotpunosti i nesavršenosti, teskoba, morbidna introspekcija, nemir, gnušanje, nesigurnost, neodređeno intimno nezadovoljstvo; ovo, sve do tačke da je Starbak mogao napisati: »Teologija uzima težnje adolescenta i njima gradi.«[22] Tome je pandan istovetna analogija između preinačavanja osećaja sveta i života koji obeležava pozitivno razrešenje religiozne krize i onog koji je vezan za entuzijazam prve srećne ljubavi. Džejms piše o religioznom fenomenu: »Izgled

17 Za ovu fenomenologiju, s profane tačke gledišta, odnosno psihijatrijsko »pozitivističke«, up. Marro, »La Pubertà«, cit., str: 103, 106 i d., 159, 118—119, 121 itd.

18 Nav. delo, str. 159.

19 Up. kod Lawrenca: »Za njega je to bio (njen) pogled očekivanja. A plameni jezičak iznenada zakrivuda po njenim slabinama, po korenu leđa«.

20 Up. Evola, »Lo Yoga della potenza«, cit.; A. Avalon, »The serpent Power«, London, 1925. Na to ćemo se vratiti u šestom poglavlju.

21 Up. Marro, nav. delo, str. 206.

22 Up. W. James, »Varieties of the religious experience«

novine ulepšava svaki predmet«, nasuprot prethodnom osećanju irealnosti i stranosti sveta, »dragovoljno prihvatanje postojanja, čak i kad su sve stvari ostale iste«.[23] Ali, analogno, Stendal piše za ljubav: »Ljubav-strast otkriva pred čovekovim očima čitavu prirodu u svojim najsublimnijim aspektima, kao neku novost juče iznađenu. On se čudi kako to da nikada nije video jedinstven prizor koji se sada otvara njegovoj duši. Sve je novo, sve je živo i *nadahnjujuće«*.[24] *Schön wie ein junger Frühling ist diesa Welt*[*] — kaže jedna poznata pesma u vezi s prvom srećnom ljubavlju. »Videćeš zaljubivši se *('âshiq tara)«* — to je arapska izreka koja je, kaže se, izazvala prosvetljenje jednog sufija. To su odrazi stanja potpunosti, metafizičke integracije Ja, čije predosećanje daje *eros*. A prirodna protivteža je, međutim, osećaj praznine, obeshrabrenost, ravnodušnost prema svemu, kada je izneverena ili, pak, grubo okončana ljubav. Zabeležena je i učestalost ekstaza u godinama puberteta, što se svrstava u isti poredak ideja.[25]

Ista situacija može se naći i na ravni dubljoj od one koja pripada običnoj individualnoj psihologiji, ako se pozovemo na etnološke činjenice. Kod mnogih primitivnih naroda takozvane inicijatičke ili svete bolesti, koje se smatraju znacima izabranosti, redovno se podudaraju sa dostignutom seksualnom zrelošću. S pravom je istaknuto[26] da oblikovanje šamana, maga ili vrača, koje sledi iz takve oznake izabranosti, nema nikakve veze sa patološkim, već kao da odgovara nekoj svojoj sistematičnoj kulturi kao takvoj. Naprotiv, u takvom formativnom procesu odgovarajuća tehnika otklanja sve ono što ima svojstvo čiste bolesti; nova snaga se utvrđuje na duhovnoj ravni već u stanju rađanja: okolnost usled koje se automatski smanjuju patološki fenomeni puberteta. Rezultat, pak, nije normalnost već nešto više, ljudski tip koji se odvaja od mase zbog svoje sposobnosti da ima efektivne i aktivne dodire sa natčulnim. U ovom kontekstu, u etnologiji su zanimljivi i slučajevi inicijacije za koju se izabiru mladići u pubertetu, pre nego što su dodirnuli ženu:[27] ovde je cilj upravo taj da se zahvati i utvrdi transcendentna muškost i pre njene seksualne specijalizacije i polarizacije u uskom smislu.

Ovo nas navodi da spomenemo i takozvane obrede prelaza, koji pozivaju i na ono što je rečeno o polu u punom smislu, duhovnom, za razliku od samo telesnog pola. Kod različitih naroda posebni obredi prate prelaz iz detinjeg doba u pubertet dajući mu značenje prelaza s prirodne ravni na onu muškosti u višem smislu. U tom pogledu, za nas su najznačajnije dve tačke.

Pre svega, ovini obredima se slavi nešto, kao smrt i ponovno rađanje. Tako da onaj ko je njima podvrgnut pokatkad prima novo ime, zaboravlja prethodni život, upotrebljava novi tajni jezik i ulazi u komunikaciju s mističnim snagama svoje loze. Dakle, fenomen transcendeneije, vođen, u ovom slučaju, svesnom tehnikom u institucionalnim i tradicionalnim okvirima, poprima preciznu fizionomiju.

---

23 Ibid.

24 »De l'Amour«, II, 59.

* Kao rano proleće je lep ovaj svet.

25 V. Kraft-Ebing, »Psychopathia sexualis«, cit., str. 7.

26 M. Elijade, »Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze«, Novi Sad, 1985, pog. III i str. 29 i d.

27 Ibid.

Na drugom mestu, otkrivaju nam se i slučajevi diferenciranja muškosti na toj osnovi, ili duhovnog muškog pola, od one samo telesne, budući da se samo onaj ko je prošao kroz ovaj ritual smatra pravim muškarcem i »dozrelim muškarcem«; oslobodivši se materinske jurisdikcije, on postaje deo takozvanog »društva muškaraca«, čemu mogu da odgovaraju »kuće muškaraca« odvojene od drugih mesta stanovanja, društva koja imaju svoje posebne oblike sakralnog ili političko-ratničkog autoriteta u odnosu na ostatak populacije. Ko god nije prošao kroz ritual, kojeg god uzrasta on bio, ne smatra se stvarno muškarcem već delom zajednice žena, životinja i dece. Da bi se simbolički obeležio prelaz, ponekad se inicijantu oblače ženske haljine: jer on još nije postao »dozreo muškarac«.[28]

U celini, ovde je dosta vidljiva upotreba posebnih tehnika za sakupljanje snage seksa u slobodnom stanju u trenutku njenog prvog ispoljenja u pojedincu i za njeno delovanje radi stvaranja dubokog preobražaja bića. U slučaju muškog pola, posledica je inkubacija onoga sto smo upravo nazvali unutrašnjom muškošću.[29] Moguće je da se u samom katoličkom ritualu potvrde ili krizme, koja se obično proslavlja na ulasku u pubertet, može videti poslednji odraz tradicije radnji koje su se obavljale na još čistoj, neutvrđenoj, snazi pola: utoliko više, što je ovaj običaj spojen sa prvim pričešćem, svetotajstvo koje u teoriji isto tako obuhvata ideju metamorfoze, umiranja i ponovnog rađanja.

Sve ovo vodi nas već u domen neprofanog *erosa,* u domen sakralizacije seksa, ali prema neospornom kontinuitetu. Naime, osnovna značenja ostaju ista. Potvrđuje se transcendencija *erosa,* koja, kao što je u osnovi pubertetske patologije, tako, kada se snaga budi u kružnim putevima pojedinca, karakteriše strast koja povlači sa sobom, koja troši, koja, u pozitivnom ili negativnom značenju, vodi s one strane sebe: pasivno, pre kao predmeti nego kao subjekti prevazilaženja granice Ja u običnini ljubavnicima — dok spomenute etnološke činjenice, kao i druge iz tradicionalnog sveta, o kojima ćemo govoriti, potvrđuju mogućnost svesne i aktivne upotrebe ove potencijalne transcendencije za ciljeve posebnih posvećenja, a pre svega ostvarenja nenaturalističkog aspekta muževnog svojstva.

---

28 O svemu ovome up. H. Schurtz, »Altersklassen Und Männerbünde, Berlin, 1902, passim, posebno str. 99—108; H. Webster, «Primitive secret societies« (A study in early politics and religions).

29 Kao podudarnost, u slučaju žene, u nastavku ćemo spomenuti ritualni običaj izolovanja devojaka u pubertetu i, zatim, u menstrualnom periodu, čime se ograničava ženska magična snaga čiji nosioci one postaju.

22. Ljubav, srce, san, smrt

Uloga koju ima srce u jeziku zaljubljenih dobro je poznata, i većinom pripada području najsladunjavijeg i najraščlanjenijeg sentimentalizma. A ipak, i ovde se može pretpostaviti izvesni odraz najdubljeg događaja, ako se zna šta je srce oduvek značilo u ezoteričnim i učenim tradicijama. Više nego sedište običnih osećanja, u tim tradicijama srce se smatralo sedištem ljudskog bića,[30] ali i »sedištem« u kojem se svest prenosi u stanje sna, napuštajući stanje glave kojem obično odgovara stanje budnosti.[31] *Svesni* ekvivalent stanja sna je međutim, kao što je već spomenuto, »finotvarno« stanje, a posebno u hinduističkoj tradiciji, ali i u mnogim mističnim, unutrašnji, tajni prostor srca smatra se sedištem natčulne svetlosti (»svetlosti srca«). Sad, nije više banalna i aproksimativna aluzija na uobičajeni jezik zaljubljenih već nešto daleko preciznije kada se Dante, govoreći o prvom, iznenadnom opažaju *erosa,* poziva na »najskriveniju sobu srca«.[32] Ništa nije blesavije od srca pogođenog strelom (strela, od koje su drevni, zajedno s *bakljom,* napravili obeležje personifikovanog Erosa): to je najomiljenija tema čak i u tetovažama mornara i delinkvenata. Ali, ono je istovremeno hijeroglif koji, ako se uzme u obzir ono na što smo upravo podsetili, odaje jedinstven intenzitet značenja. U svojim najtipičnijim oblicima *eros* se ispoljuje kao neka vrsta traume u središnjoj tački individualnog bića, koja je, ezoterično, srce. Prema saglasnim tradicijama, prvenstveno u srcu utvrdila se vezanost individualnog Ja, koju treba razbiti, ukoliko se želi učestvovati u višoj slobodi. Ovde *eros* postupa kao smrtna rana strele. Videćemo da su srednjovekovni »Odanici Ljubavi« i, zajedno s njima, Dante, svesno preuzeli ovaj kontekst na ravni koja je s one strane profanog iskustva zaljubljenih. Ali, i u ovom iskustvu — u svakoj ljubavi — trag ostaje. Termin *fat'hu-l-qalb* (otvor srca) pripada islamskom ezoterizmu i, zajedno sa onim » svetlosti srca», nalazi mnoge podudarnosti u jeziku mističara. U *Corpus Hermeticum* (VII, 11; VI, 1) susreću se izrazi: otvoriti »oči srca«, razumeti »očima srca«. Sada bi mogla da se uspostavi veza između ovog stanja, koje je u određenoj meri već dezindividualizujuće, popuštanja vezanosti srca, i iskustva novog i gotovo svežeg, aktivnog preobražaja sveta za koje smo rekli da prati stanje ljubavi: u njemu bismo mogli da vidimo nagoveštaj onoga što se u sufizmu upravo naziva svetom koji se opaža okom srca, *ayn-el-qualb.*

U prvom poglavlju smo rekli da erotsko iskustvo implicira pomeranje nivoa uobičajene individualne svesti budnosti. To je tendenciozno pomeranje, usled »egzaltacije«, prema sedištu srca. Upravo stanje »egzaltacije« svojstveno *erosu,* kojim se obezbeđuje neobični stepen unutrašnje aktivnosti, čini da se u ovom početku pomeranja svest održi, da, umesto da pređe u polusan, u trans ili u san, kao što se događa svakom svake noci, u bistrom stanju postane deo »usnivenog« prosvetljenja i preobražaja. Pored već spomenutih posledica po opažaj spoljnog sveta, s tim bi mogia da ima neke veze i izvesna svetlost koja obasjava fizionomiju pojedinih ljubavnika, čak i kad je njihov izgled bez ikakve

---

30 Za dokumentaciju na raspolaganju je više nego bogat izbor: od *Brhadâranyaka-upanishad* IV, i, (»Srce je suštinski deo bića jer svi, naime, imaju u srcu svoj osnov«) do Zenona (Armin, II, fr. 837—839): »Osnovni deo duše boravi u srcu«, preko same sholastike (Ugo di San Vittore: »*Vis vitalis est in corde*«) do Agripe (*De occulta philosophia*, III, 37), itd.

31 Up. *Brhadâranyaka-upanishad,* II, i 16 – 17; up. Agrippa, III, 37.

32 »Novi život«, II, 4.

otmenosti (up. baklju, kao Erosovo obeležje, pored strele).

Ali, razmatrajući odnos između pomeranja o kojima je reč i noci, u toku koje se ono obično ostvaruje kod svakog, dovedeni smo do drugog momenta, takođe ne bez vrednosti prepoznavanja. Naime, veza između ljubavi i noći nije samo dobro poznata tema romantičarske poezije. Ona ima i suštinsku, na različite načine potvrđenu podlogu. I danas se još noć smatra vremenom najpodesnijim za seksualnu ljubav. Svuda, prvenstveno noću se muškarac i žena seksualno spajaju. Čak i kad je reč o običnoj avanturi, tipična formula i obećanje uvek ce biti »jedna noć ljubavi« — »jedno jutro ljubavi« u ovom kontekstu zvučalo bi gotovo kao pogrešan ton. I ovde je protivurečna biologija, zbog interveneije izvesnog faktora različitog reda u osnovi, nadtelesnog: jer najbolji fiziološki uslovi za »normalnu i zdravu« ljubav, s najviše rezervi sveže energije, ostvarili bi se upravo ujutru. Ne bi se mogli navesti ni slučajni ambijentalni uslovi i način života, kao što je manja raspoloživost slobodnim vremenom preko dana kod većine: jer, s jedne strane, izbor noći potvrđen je kao običaj i tamo gde društvenim uslovima ili društvenom statusu takav izbor ne izgleda nametnut spolja, a na drugom mestu zato što postoje precedensi kod kojih navici prianja još i odgovarajuće unutrašnje značenje. Naime, kod nekih naroda je upotreba noći za spajanje sa ženom ritualno propisana: pokatkad uopšte, a ponekad ograničeno za prvi period, manje ili više dug, seksualnih odnosa. U zoru, muškarac mora da se odvoji od žene. Ali, ima tu nečeg preciznijeg, u tantrizmu se propisuje «srce noći« za magijsko-inicijatička iskustva sa ženom kao što se u *Fang-pi shu,* u tajnoj kineskoj umetnosti ložnice, poziva na isti period zvan »živući dah«. Isto ovo doba upotrebljavalo se i za izvesne orgijastičke rituale, kao sto su na primer oni kod Klistija, na šta ćemo se vratiti. Isto tako, u noći i na neosvetljenom mestu slavio se u eleuzinskim misterijama ritual, u početku ne samo simboličan, svetog spajanja, *hieros gamos*. Niktelija, i noćna, nazivao se deo dionizijskog orgijastičkog i frenetičnog rituala čiju su službu u stvari služile žene. Može se smatrati derivacijom stanje jednostavne tame, kao što je to na primer u spartanskom običaju, po kojem je muškarac mogao otići do svoje neveste stečene otmicoin, odvezati joj opasač i spojiti se s njom i to samo noću ili u tami.[33] I ako žene — pojedine žene — često i danas žele takvo stanje, pre nego stid u njima deluje daleki instinktivni odraz događaja koji je činio osnovu spomenutih običaja ili ritualnih odredbi i koji im daje značenje koje im svakako nije strano. Hathor, egipatska boginja ljubavi, nazivana i »Gospođom Noći», i možda daleki odraz ovog konteksta, može se susresti u Bodlerovom stihu: *»Tu charmes comme le soir — Nymphe ténébreuse et chaude«.*[*]

Proizlazi da se u ovo upliću finotvarni faktori, bilo kosmičkog ili analogijskog reda: kosmičkog, jer, kao što je rečeno, noću kod svih dolazi do ciklične promene stanja, prelazak svesti u sedište srca, usled čega čak i kada se ostaje budnim, noću se zadržava težnja ovog pomeranja koje integriše sve ono što *eros* može da da; analogno, pošto je ljubav pod znakom žene, a žena odgovara tamnom, podzemnom i noćnom aspektu bića, vitalno-nesvesnom, te je

33 Up. Plutarh, *Lyc*, 23. Izabrali smo primer Sparte jer tu nikako ne bi moglo da se postavi pitanje stida: naime, u Sparti su devojke bile naviknute da se pokazuju nage u mnogim prilikama svakodnevnog života, a i muškarci da ih vide u tom stanju.

* »Ti opčinjavaš kao veče — Nimfo mračna i vrela.«

stoga njeno kraljevstvo noć, tama.[34] Na toj osnovi, noć je upravo najprikladnije vreme za dela žene, bilo kao najpovoljnija klima za finotvarna razvijanja *erosa,* ili zbog dozivanja dubokih snaga ispod površine obasjane određenom individualnom svešću. Što se tiče neuobičajenih ostvarenja koja se mogu udobrovoljiti takvim težnjama, i stanja koja, međutim, obično ostaju preplavljena manje ili više tmurnim čulnim senzacijama, ne treba smatrati pukom romantičarskom poezijom ono sto je Novalis napisao u nekim od svojih »Himni noći«.[35]

U vezi sa obraćanjem srcu, još jedan momenat zaslužuje da bude naznačen. Po nadtelesnoj fiziologiji, u trenutku smrti ili u slučaju smrtne opasnosti duhovi vitalnosti pritiču u središte ljudskog bića, u srce (oni će napustiti ovo sedište sledeći silazni pravac sa efektivnom smrcu ili u prividnoj smrti, katalepsiji i u ekvivalentnim ali pozitivnim stanjima visokog uzdizanja).[36] Analogni fenomen može, pak, da se dogodi u svakom iskustvu intenzivne želje i u samoj emociji izazvanoj, pod određenim okolnostima, prizorom voljene žene, ili prizivanjem neke njene određene slike,[37] pokatkad obično gole žene, dok se kod istočnjačkih autora spominje zaustavljanje daha kod zaljubljenog, iz ljubavi, ljubavne očaranosti, krajnje želje ili u samom vrhuncu ljubavnog zagrljaja. Fiziologiji je dobro poznata spoljna, profana i banalna strana svega ovoga. Najčešći način izražavanja je: »Stalo mi je srce«. Ovo je još jedan simptom koji može da se uvrsti u grupu onih već spomenutih, s obzirom na potencijalnu vrlinu *erosa*. I ovde se uspostavlja prirodni prelaz sa uobičajene fenomenologije ljubavi na područje ne više profanog erotizma. Videćemo ga kad se budemo bavili smrću poljupca, *mors osculi,* koju pominju kabalisti, i efektom »pozdrava« žene na »Odane Ljubavi«.

Još jedan detalj nije možda bez značaja: pojedini francuski trubaduri govorili su o ženi viđenoj ne očima ili umom, već »srcem«.

---

34 U kineskoj tradiciji osnovna životna energija nazivala se *p'o*, nesvesno ženskom prirodom *yin*, stavljenom u odnos sa tamnim delom meseca, koja se odgoneta samo kad sija mlad mesec.

35 Radi se naročito o poslednjim stihovima prve Himne: »Ja sad bdim — jer tvoj sam i svoj sam u isti mah — tvoj glas mi je noć pretvorio u život — načinila si me čovekom — izgaraj mi telo plamenom duhova, da se, vazdušast, prisnije spojim s tobom, i da onda večno traje svadbena noć« (prev. Branimir Živojinović).

36 Može se up. *Brhadâranyaka-upanishad*, IV, iv, 1—2 i *Kâtha-upanishad*, II, vi, 15—16.

37 »Iznenada, ne znam kako, dok sam se okrenuo da bih bacio pogled na pustu ulicu, sa prozora mračnih kuća, zahvatila me goruća želja za Pat (žena), kao da me neko udario pesnicom. Bilo je tako strašno, da mi je izgledalo da umirem« (E. M. Remark). Up. reči persijskog pesnika Khurseva: »Slika njena javi mi se u noći – i od zgranutosti gotovo umreh«.

23. Sklop ljubav-bol-smrt

Sada nam se nameće ispitivanje jednog sklopa od osnovne važnosti za čitav poredak ideja kojima se bavimo: to je sklop ljubav-bol-smrt. Kod njega treba razlikovati psihički aspekt od aspekta koji se gotovo može nazvati fizičkim.

Što se prvog aspekta tiče, svako aktiviranje *erosa* u njegovom elementarnom stanju koje nije spojeno sa efektivnim pomeranjem nivoa Ja, koje pak ostaje zatvoreno u čisto ljudskom kružnom toku hraneći strast usredsređenu na neko određeno voljeno biće, kao neumitnu posledicu ima nenormalno zasićenje tog kružnog toka, najavljeno patnjom, tugom, impulsom koji troši i nema izlaza. Situacija napetosti analogna je onoj o kojoj često govore pojedini mističari. Pozivajući se na jednog svog junaka, Somerset Mom je napisao: «Ljubav kao što je ta nije sreća, ona je bol, ali bol tako tanan da prevazilazi svako zadovoljstvo. U sebi ima onu božansku teskobu, za koju sveci kažu da ih obuzima u ekstazi«. A Novalis: «Malo njih zna — tajnu ljubavi — glad ih obuzima — i večna žeđ« .[38]

Moglo je da se govori o «onoj veoma retkoj i tajanstvenoj srodnosti koja zastrašujućom vezom neutoljive želje vezuje dva ljudska bića«. S druge strane, s razlogom je isticano da takvi slučajevi velike strasti potiču iz inverzije: simbol je poistovećen sa osobom a osoba postaje voljena po sebi, gotovo »kao Bog namesto Boga«. Sav intenzitet jednog impulsa koji, u ovim slučajevima, hoće apsolut usredsređen je na ljudsko određenog bića, koje na ovaj način prestaje da bude sredstvo za zaljubljenog i postaje, međutim, objekat njegove idolatrije, ili, bolje rečeno, fetišizma.[39] Važno je istaći da je ovakav slučaj zapravo suprotan onom, kojim ćemo se baviti u daljem tekstu, sakralizacija i evokacija: osoba ne poprima drugačije svojstvo usled njene efektivne komunikacije s višom ravni, ne samo ljudskom ravni, usled privremenog otelotvorenja u sebi apsolutnog čoveka ili apsolutne žene, već prisvaja obeležja svojstvena toj ravni, prezasićujući njima jednostavni, kauzalni ljudski element. U ovom drugom slučaju, u ljubavnim vezama često se susrećemo s nekom vrstom vampirizma koji jedna osoba vrši nad drugom, čak i nehotice, i neretko se uspostavljaju opasni odnosi seksualnog ropstva.

Spomenuta situacija je i ta koja tragičarsku i romantičarsku umetnost opskrbljuje njenim omiljenim sadržajima, kada se ona bavi velikim strastima. Ali, u stvarnosti takve situacije mogu da završe vrlo teškim stanjem i krahom. To se prvenstveno dešava kada, paralelno, dolazi do naglašenog procesa idealizacije žene, pri čemu se u njoj gomilaju moralne vrednosti koje imaju male ili nikakve osnove u onom sto ona zapravo jeste. Tada bilo koji traumatični događaj može da sruši čitavu građevinu, da rastvori čitavu stendalovsku »kristalizaciju« ostavivši da se u svojoj golotinji pojavi razočaravajuća stvarnost. Trauma ove vrste može biti izazvana čak sleđenjem najvišeg cilja želje, požudnim posedovanjem žene. Tako je Kjerkegor mogao da govori o »rizicima srećne ljubavi« i da potvrdi da je nesrećna ljubav, i sve ono izdajničko i razočaravajuće što voljena žena može da predstavlja, u nekim slučajevima suštinski i providencijalni faktor kojim se održava metafizička napetost *erosa* i izbegava sinkopa: upravo zato što se tada čuva distanca, a fetišizirajuće poistovećenje

---

38 »Duhovne pesme«, XV

39 Up. Klages, »Von kosmogonischen Eros«, cit., str.

nailazi na prepreku.[40] Novalis je dodao: »Ko voli treba večno da oseća nedostatak, treba uvek da drži otvorene rane«.[41] Uostalom, nije bila drugačija ni težnja srednjovekovne »viteške ljubavi« za koju se, makar u jednoj određenoj njenoj niti, može reći da je često kao paradoksalno željeni uslov imala materijalnu nedostižnost svog objekta: ne toliko nemogućnost ostvarenja koliko odsustvo htenja da se dostignu konkretni krajnji ciljevi svake seksualne želje, te su tako sa najvećom intenzivnošću mogle da budu voljene žene koje se nikada nisu videle ili, pak, da budu odabrane baš zbog toga što je postojala slaba nada da će ikada biti njihove: upravo zbog predosećaja razočarenja koje bi stvarna žena mogla da izazove kada bi, na kraju, zauzela mesto žene-idola, »žene uma«. Klages je s pravom istakao važnost koju ima ono što je on nazvao *Eros der Ferne,* ili eros vezan za udaljenost, nedostižnost, koji ovde treba tumačiti kao pozitivni konstitucionalni momenat svakog režima visoke erotske napetosti, a ne kao beg onoga koji se prilagođava uslovima.[42]

Ali, da bi se stanja ove vrste mogla održati na ravni koja nije patološka neophodno je utanjanje e*rosa* i njegovo okretanje prema posebnom, ne više profanom, *erosu:* kao što ćemo videti, upravo je to bio slučaj u sada spomenutoj srednjovekovnoj erotici. Bez ovog pomeranja, *eros,* aktiviran u svom elementarnom stanju, moći će da se ispolji u pojedincu samo kao neutoljiva i mučna žeđ. Ali ovde bi se, idealno, mogao uzeti u obzir i prelazak iz stanja fatalne strasti u stanje donžuanizma. Jedno od mogućih tumačenja Don Žuana, uzetog kao simbol, može zapravo da se da pozivajući se na želju koja, putem sopstvene transcendeneije, pošto je jednom potrošila objekat strasti prelazi na drugi, i tako neprekidno, zbog večnog razočarenja, nesposobnosti bilo koje posebne žene da da apsolut — nezadovoljstvo koje je često združeno, s one strane efemernog zadovoljstva činom zavođenja i osvajanja, i sa potrebom da se nanosi zlo (druga crta u liku Don Žuana, u nekim redakcijama njegove legende). Tako se niz Don Žuanovih ljubavi neograničeno nastavlja, u lovu bez odmora za apsolutnim posedovanjem koje stalno izmiče, gotovo ekvivalentu Tantalovim mukama, u nadi koja je, oživljena u periodu pijanstva svake ljubavi i svakog pojedinačnog osvajanja (što je, usled reakcije na intimni poraz, propraćeno i skrivenom mržnjom, potrebom—zadovoljstvom za uništenjem i obeščašćenjem), uvek iznova izneverena, ostavljajući gnušanje po postizanju onog što je Don Žuan kao pojedinac verovao da sledi kao jedini cilj, to jest jednostavno zadovoljstvo ljudskog ljubavnog zagrljaja. Zanimljivo je da, za razliku od drugih, u najstarijim španskim oblicima legende o Don Žuanu ovaj junak ne završava tako što ga Komandor prostreljuje munjom već se povlači u manastir. A pomračena ravan na kojoj je njegova neutoljiva žeđ uvek iznova izneverena uspeva na kraju da nađe mir: ali ovde, uz jasni rez sa svetom žena.

U drugim slučajevima, bilo u oblasti umetnosti i legende ili realnog života, drama, ako ne i tragičan kraj zaljubljenih, javlja se kao prirodni epilog nastao iz unutrašnje, transcendentalne logike spomenute situacije, čak i kad uzroci te tragedije izgledaju potpuno spoljni u odnosu na svesnu volju i humanu želju zaljubljenih, gotovo prouzrokovani nesrećnom sudbinom. U tom pogledu

40 »In vino veritas«, cit., str. 76 i d.

41 »Duhovne pesme«, VII

42 Nav. delo, str. 95 i d. Up. G. Bruno, »Eroici furori« I, iii, 9: »Herojska ljubav je patnja, jer ne uživa u sadašnjosti, kao brutalna ljubav, već u budućnosti i odsutnosti«.

može da važi poznati stih: *But a thin veli divides love from death.*[*]

Upravo na to se može pomisliti, na primer, u slučaju Tristana i Izolde. Ako se uzme u celovitosti svojih valentnosti, tema ljubavnog napitka u ovoj legendi daleko je od toga da bude irelevantna i sporedna. Što se ljubavnih napitaka tiče, već smo rekli da tu ne može biti reči o predrasudama; posebne mešavine mogu da imaju moć da izazovu snagu *erosa* u svom elementarnom stanju neutrališući sve ono što u empirijskoj jedinki može da spreči ili ograniči njeno ispoljenje.[43] Kada do toga dođe, prirodno je da u zaljubljenima počinje da deluje sklop ljubav-smrt, snaga koja troši, želja za smrću i uništenjem. Vagnerovsko »o, slatka smrti! — O, žudno prizivana! — Smrti od ljubavi!« doziva temu »herojske smrti«: »U živoj smrti mrtav život živim. — Ljubav me usmrtila, aj, jadan li sam! od te smrti — kad sam i života i smrti lišen.«[44] Vagnerova *muzika* na dosta sugestivan način predstavlja ovo stanje (možda je pak, pozitivnije, i dalje u muzičkom izražavanju, finale »Andrea Šenijea« Umberta Đordana: ne i odgovarajući tekst, pretrpan mističko-filozofskim pričama. Čuveni stihovi *»In des Weltatems-Wehendem All — Versinken — Entrinken — Unbewusst — Höchste Lust!«*[*] vise odaju utisak kolapsa panteističke pozadine (spajanje sa »Sve«, nestajanje u »večnom, božanskom — prvobitnom zaboravu«) nego prave transcendencije; uz to, ovde je istaknut čisto ljudski element, jer je želja za smrću diktirana idejom onostranosti u kojoj će se apsolutno sjedinjenje dvoje zaljubljenih kao osoba moći ostvariti (Tristan kaže: »Tako smo umrli da bismo živeli samo u ljubavi, neodvojivo, večno sjedinjeni, bez cilja, samo na nas usredsređeni«).[45] Međutim, već u adekvatnijim, imanentnijim terminima dati su efekti ljubavnog napitka u srednjovekovnoj poemi Gotfrida Strazburškog: »Ihnen war ein Tod, ein Leben — eine Lust, ein Leid gegeben. . . — Dawurden eins und einerlei — Die zwiefalt waren erst«.[**]

Uzgred, može se i ovo istaći: slučaj Tristana i Izolde pokazuje se i kao priča o krajnjoj strasti kojoj je, na stranu ljubavni napitak, prethodila uzajamna mržnja dvoje zaljubljenih. Ovo je situacija koja se zapravo često može sresti; ima slučajeva gde je mržnja samo tajni pokazatelj posebne seksualne napetosti i polarnosti dve osobe, spremne da se prevede u opijeni i razorni kratki spoj

---

* Samo tanani veo odvaja ljubav od smrti.

43 U Starom Rimu potvrđeni su slučajevi ludila prouzrokovanog ljubavnim napicima; smatra se da su oni koštali života čak Lukula i Lukrecija. Zapravo, u nekim slučajevima buđenje snage *erosa* u elementarnom stanju posredstvom pravog ljubavnog napitka može da ima posledice koje odgovaraju ebefreniji, mentalnom otuđenju u pubertetu, o kojem je već bilo reči; delovanje je suviše žestoko i violentno, usled čega dolazi do prekida kontinuiteta u odnosu na prethodno stanje normalne psihe, posebno kada se nadstruktura najeksteriornijeg Ja suprotstavi objašnjenju strasti.

44 Bruno, »Eroici furori«, I, ii, 10.

*»U svetskom dahu — gde sve se vije — potonuti — opiti se — biti nesvestan — vrhunsko je zadovoljstvo.«

45 Poznato je da je, po svom postanju, »Tristan i Izolda« bio neka vrsta produkta sublimacije žestoke, ali preprečene strasti koju je Rihard Vagner gajio prema Matildi fon Vesendok. Zanimljivi su ovi izrazi iz jednog njegovog pisma ovoj ženi: «Demoni! Prelazi iz jednog srca u drugo... Ne pripadamo više samima sebi! Demon, demon postaje bog! (Pismo br. 54 u leto 1858; ed. Golther, Berlin, 1904)

** «Data vam bejaše smrt, život, zadovoljstvo patnja... — Tu postahu jedno — A dvojnost bila je najpre.«

ljubavi koja se ostvaruje čim su prepreke prouzrokovane individualnim sklonostima otklonjene.

24. Naslada i patnja. Mazo-sadistički kompleks

Već smo spomenuli kako su mnoga drevna božanstva ljubavi bila istovremeno i božanstva smrti. Ta činjenica može da bude protumačena i u drugačijem kontekstu od onog koji smo prethodno naznačili. Ako ljubav — požuda metafizički šteti transcendentnom biću, momenat destrukcije, samo-destrukcije i patnje i psihološki je veoma bitan element ne samo ljubavi-strasti već i same čisto telesne ljubavi, doživljaja zadovoljstva ili naslade svedene na najmanju granìcu, na svoj najsiroviji oblik pojavljivanja.

Pre svega, treba zabeležiti da tema ljubavi nije jednostavno stvar romantičarske književnosti: ona se javlja i kao jedan od tolikih potencijalnih pokazatelja u samom jeziku ljubavnika: »volim te, da umirem«, »smrtno te želim« i tako dalje, u tolikim varijantama da bi ovde bilo banalno pobrojati ih, u kojim se, u različitim stepenima, odražava drevni *cupio dissolvi* kao granično čulo iskustva. Leopardi, u poznatoj pesmi »Ljubav i smrt«, kaže da je »želja za smrću« »prvi efekat prave i moćne ljubavi«. Ali, ovaj isti sadržaj nam se otkriva u dubljoj analizi fenomena zadovoljstva. Posle Mečnikova, frojdizam je konstatovao postojanje *Todestrieb*-a u pojedincu, impulsa prema smrti, destrukciji, s one strane »principa zadovoljstva« koji je u početku jedini privlačio njegovu pažnju. Biološko objašnjenje koje je bilo dato jeste irelevantno,[46] kao što je za odbacivanje i pretpostavljeni antagonizam između njega i seksualnog impulsa. Ostaje, međutim, potvrđen događaj mnogostrukih oblika mešanja dve tendencije, elementa *libida* i zadovoljstva, i destruktivne tendencije, što se može objasniti zajedničkom podlogom jednog i drugog. Natpis na jednoj fontani, na koju podseća D'Anuncio (u »Devicama hridi«), kaže nam kako je taj momenat bio poznat drevnoj mudrosti: *Spectarunt nuptas hic se Mors atque Voluptas — Unus (fama erat), quem quo, vultus erat.* (»Već se smrt i naslada gledahu spojene — a njihova dva lika samo jedan postaše.«) Podložnim putem radi se o konstantnom odnosu koji postoji između seksualnosti i bola.

U tom pogledu nema potrebe pozivati se na slučajeve koji prelaze granicu nenormalno patolškog. Bilo bi banalno podsećati, recimo, na poznate analogije koje ima fenomenologija ljubavnog zagrljaja i orgazma, čak i u stenjanju, u nekim pokretima, u kricima itd., sa onom patnje. Poznato je i da se, što se posebno odnosi na ženu, u intimnom žargonu ljubavnika, na različitim jezicima, upotrebljava upravo termin »umiranje« za trenutak potpuno postignutog grča (kod Apuleja, »Metamorfoze«, II, 17, Fotida, pozivajući Lucija da se spoji s

46 Prema Frojdu, u organizmu, vitalni nagon bi se borio protiv težnje organske materije da se vrati u previtalno anorgansko stanje, iz kojeg bi poticao. S jedne strane, imali bismo zametnu plazmu, virtuelno besmrtnu, a s druge, sve ono što proizvodi opadanje i smrt organizma. Saglasno tome, dobili bismo da su upravo nagoni seksa suprotstavljeni nagonima smrti. Za odbacivanje je pokušaj, pre svega V. Rajha (W. Reich), dedukovanja impulsa destrukcije iz represije impulsa zadovoljstva. Između ostalog, ovo dovodi do nerazumevanja jedne od najzanimljivijih dimenzija seksualnog iskustva.

njom, kaže: »Učini da umrem, ti koji umireš«) — dok se, opet, sam termin »grč« posebno odnosi i na patnju i na fizički bol. Ima istine u tvrdnji: »Naslada je agonija, u njužem smislu reči.«[47]

Da bi se ove činjenice videle u pravoj svetlosti i da bi se uklopile u opšti poredak ideja kojima se bavimo, potrebno je, pak, znati o metafizičkom aspektu patnje. Novalis je pisao da u bolestima ima »transcendentnosti«, da su one fenomeni egzaltiranog osećaja koji teži da se prevede u više snage; da, više generalno, ono što pokazuje negativno svojstvo često sadrži pobudu za intenziviranje pozitivnog.[48] U mnogim slučajevima, ovo nesumnjivo važi i za fenomen fizičkog bola, pod uslovom da je on u okviru određenih granica. Kakvi god bili uzroci, sa unutrašnje strane svaki bol je način kojim svest pojedinca doživljava nešto što ima manje ili više rušilačko obeležje ali koje samim tim sadrži element transcendentnosti u odnosu na zatvoreno i utvrđeno jedinstvo pojedinca kao određenog bića: stoga je, na izvestan način, istina ono što je rekao Vordsvort, to jest da patnja «ima prirodu beskonačnosti«.[49] Obeležje bola proizlazi iz pasivnosti koja u gotovo svim slučajevima leži u takvom iskustvu; proizlazi iz činjenice da se Ja, u trenutku kada nastaje promena egzistencijalnog jedinstva, gotovo iz straha poistovećuje ne sa snagom koja menja i virtuelno vodi preko već sa onim što trpi promenu, ne sa onim što udara već sa onim što je udareno. Da nije tako, došlo bi do prelaska u pozitivne oblike egzaltiranog osećaja, kao što napominje Novalis.

Ovo, između ostalog, može da bude ključ za razumevanje fizičkog bola kao ekstatičnog pomagala, što se može sresti u nekim iskrenutim oblicima askeze. Na primer: povodom rana koje u frenetičnim ritualima nanose pripadnici rifaija, islamske sekte vezane za derviški sufizam, jedan šeik je izjavio da se one nanose u takvom stanju koje ne izaziva bol već »neku vrstu blaženstva koje je egzaltacija bilo tela ili duše« i da takve pojavno divlje običaje ne treba razmatrati po sebi već samo »kao sredstvo kojim se otvaraju jedna vrata«.[50]

Dakle, kod erotske naslade susrećemo se sa jednim od slučajeva alteracije kod koje je delimično otklonjena pasivnost, usled čega se bol više ne javlja kao čisto takav već pomešan sa zadovoljstvom. Kad bi kod zaljubljenih stepen aktivnosti bio još viši, ne bi bilo više potrebe da se govori o »nasladi« već o višoj opijenosti: o onoj ne-telesnoj opijenosti o kojoj smo u nekoliko mahova govorili kao potencijalnoj snazi svakog *erosa,* opijenosti koja, u ovom posebnom slučaju, u samim stanjima »grča« i »smrti« telesne ljubavi ne bi izgubila svoje obeležje, niti bi bila sinkopirana, već bi, naprotiv, dostigla svoj granični intenzitet.

Svim ovim — kompleksom naslada-patnja, *Libidom* koji se meša sa nagonom smrti i razaranja — dovedeni smo, dakle, do središta fenomenologije

47 Mokler, »Magie de l'amour«, cit., str. 145; up. Str. 24: »Ništa ne liči toliko na telesnu ljubav koliko smrt. Bilo telesna ili moralna, ljubav je pozitivna slika smrti. Grč je trenutni upad u područje smrti, to je njen uzorak koji priroda odobrava biću koje živi. Ljubavni zagrljaj je skok udvoje u smrt, ali, sa sposobnošću povratka u život i sećanja.« U stvarnosti je, međutim, takvo sećanje kod većine muškaraca i žena relativno, isto kao što je konfuzna i periferna njihova svest o trenutno postignutom stanju.

48 Novalis, »Werke«, ed. Heilborn, v. II, str. 204 i d.

49 Up «Metafisica del dolore e della malattia«, u «Introduzione alla Magia« (u redakciji «Gruppo di Ur«). Roma, 1956, v. II, str. 204 i d.

50 Up. W. B. Searbook, »Adventures in Arabia«, New York, 1935, str. 283.

transcendentnosti koju predstavlja ljubav u samom profanom domenu. Tajna ambivalencije božanstava, posebno ženskih, koja su božanstva želje, seksa, naslade i, istovremeno, božanstva smrti (na primer, Venera kao Libentina, egipatska boginja ljubavi Hator, koja je i Sekmet, boginja smrti, itd.), ovde nam se, dakle, otkriva u svom drugom aspektu.

U tom kontekstu uputno je produbiti opšti osnovni element erotskog iskustva koji čini osnovu bilo posedovanja ili svake intenzivne želje. Želja i posedovanje voljenog bića jeste ono što svaku seksualnu ljubav razlikuje od ljubavi uopšte kao »voleti nekog«, kao čiste ljudske ljubavi. Razlika između ova dva osećanja je jasna: čista ljubav hoće biće odvojeno od svog objekta, nezainteresovano; ono potvrđuje, ontološki kaže »da« drugom kao drugom, kao odvojenom biću. Njegov model je ljubav hrišćanskog teističkog boga koji daje postojanje slobodnom biću želeći mu odvojen život, ne težeći da vlada njime ili da ga apsorbuje. Nasuprot ovome, seksualna ljubav implicira želju kao potrebu za apsorbovanjem, trošenjem voljenog bića, njegovim posedovanjem, kada nema izopačen karakter, o čemu smo već govorili (§. 19), za kompenzacijom zbog potrebe za samopotvrđivanjem i kao vrednost ima upravo ovo značenje.[51]

Može se, dakle, govoriti o ambivalentnosti svakog intenzivnog erotskog iskustva, budući da se voljeno biće dok se potvrđuje istovremeno želi i da uništi, ubije, asimilira, rastvori u samima sebi; osećajući u njemu sopstvenu dopunu, želelo bi se da ono prestane da bude drugo biće. Otud, i element okrutnosti koji se sjedinjuje sa željom, element koji se često potvrđuje i u fizičkim aspektima ljubavi i u samom ljubavnom zagrljaju;[52] otud mogućnost da se govori o »neprijateljskom delirijumu ljubavi» (Meterlink), o »smrtnoj mržnji polova«, što je »osnova ljubavi i što, skriveno ili očevidno, ostaje u svim efektima« (D'Anuncio). Bodlerove su reči: »Okrutnost i naslada, istovetni su osećaji, kao krajnja toplota i krajnja hladnoća.«[53] Zapravo, i kod mnogih životinjskih vrsta primećuje se, izvođenjem, nagon za destrukcijom koji ulazi u igru istovremeno sa seksualnim impulsom i sa njim je pomešan, nagon koji pojedine životinje gura čak do ubijanja objekta svog zadovoljstva u toku samog parenja, stvar koja se kod čoveka može ispoljiti samo u graničnim slučajevima kriminalnog sadističkog delirijuma. Značajni su ovi Lukrecijevi stihovi:

Osculaque adfigunt, quia non est pura voluptas,
Et stimuli subsunt, qui instigant laedere et ipsum
Quodeumque est, rabies linde illaec germina surgunt.[54]

---

51 Mogu se navesti ove značajne reči: »Bejaše borba, osvajanje, uzajamna kapitulacija, potvrđivanje i razjareno negiranje, opori osećaj sebe i puno rastvaranje Ja, obezličenje i svođenje na samo jedno biće i sve to odjednom i u istom trenutku«. I. M. Daniel (N. Arzhak), «Qui parla Mosca«, it. prev., Milano 1966, str. 62.

52 U *Kāma Sūtri* Vatsayâne, pored podrobnog razmatranja tehnike ujeda, upotrebe noktiju i drugih bolnih veština u ljubavi (II, iv—v; up. vii — o tome, up. i Ananga Ranga, XI, 3 i 4), zanimljiv je naglasak na moguć istinski erotsko-magnetski efekat izazvan pogledom na odgovarajuće znakove koji su ostali po telu.

53 »Oeuvres posthumes«, str. 107.

54 »De rerum natura« (»O prirodi stvari«: »To nije čista stvar, žaoke to su — što podstiče da raniš predmet sâm — iz koga niču klice pomamne.« (Prev. Anica Savić—Rebac, Beograd, 1951), IV, 1081, up. D'Anuncio (u »Forse che si force che no«): »Obuzeti istim delirijumom što trese ljubavnike razdražene telesnom mržnjom po uzdrmusanom krevetu, kada su želja i

Špengler, koji pravu ljubav između muškarca i žene smatra posledicom polarnosti i istovetnog kucanja pulsa metafizičkog obeležja, smatra da je ona srodna mržnji, dodavši da »ko nema rase ne poznaje ovu opasnu ljubav«.[55] A veoma je značajno da je uobičajeni izraz za označavanje osobe sa kojom je neko iz ljubavi neodoljivo upleten, *yuan-cia,* to jest »predodređeni neprijatelj«.

Što se tiče posedovanja kao potrebe za poništenjem i apsorbovanjem voljene osobe, u psihoanalizi je to dovelo do toga da je počelo da se govori o infantilnoj oralnoj fazi i kanibalskoj fazi *libida* kao kompleksa koji bi nastavili da deluju u nesvesnom odraslog čoveka, uspostavljajući odnose između *libida* funkcije ishranjivanja (apsorpcija i asimilacija hrane) i funkcije seksualne želje. Sve ono nategnuto i sofisticirano u ovoj tezi ne treba da bude prepreka za priznavanje legitimne analogije, koju najviše potvrđuje jedan vid realnog iskustva. Bosijeove su reči: »U zanosu ljudske ljubavi, ko zna šta se sve tu jede, šta se tu proždire, šta bi se tu htelo na svaki način otelotvoriti i čak zubima odneti ono što se voli da bi se njime ishranilo, s njime sjedinilo, da bi se živelo?«[56] Mada na višoj ravni, kod Novalisa nije posredi različit motiv kada on tajnu ljubavi kao neutoljivu žeđ združuje sa onom evharistijskom.[57] Ali momenat, koji se u ovom poretku ideja gotovo nikada ne ističe, jeste da je hrana za kojom se žudi istovremeno i ona koja uništava; u apsolutnoj želji za uništenjem, apsorbovanjem, sadržana je i ona za samouništenjem, za samo rastvaranjem. U ženi se traži »voda života« koja je i voda koja ubija, voda vrste onih koje se u alhemijskom simbolizmu nazivaju »korozivnim vodama« (o tome, na svom mestu). A uslov je postignut pre svega u istovetnosti egzaltacije, orgazma *climaxa,* u onom što se u hinduističkim terminima naziva *samarasa* ljubavnog zagrljaja.

Tako nam se ponovo pokazuje ambivalencija, koja potiče iz mogućnosti transcendentnosti *erosa* uopšte. Posebno za patnju koja može da se spoji s ljubavlju i zadovoljstvom zaista je trebalo uvideti jedinstven događaj s one strane uobičajene suprotnosti sadizam—mazohizam. Na toj osnovi je Šrenk-Nocing uobličio neologizam »algolagnia« — od ἀλγος bol, i λαγνος — biti seksualno uzbuđen — što treba da označi zadovoljstvo usled patnje u erotizmu: s tim što je razlikovao aktivnu algolagniju (sadizam) od negativne ili pasivne algolagnije (mazohizam). Analogno, u današnjoj seksologiji govori se o jednom jedinstvenom mazo-sadističkom sklopu koji ne pripada samo seksualnoj psihopatiji, budući da igra ulogu, manje ili više istaknutu, i u najuobičajenijim oblicima erotizma. Normalnim putem, i na ravni neposrednih činjenica najeksteriornije svesti (ali ne metafizicki, jer s metafizičke i finotvarne tačke gledišta videćemo da je suprotno od toga da bude istinito), zna se da kod žene prevladava mazohistička predispozicija, kod muškarca ona sadistička. Ali, kada se uzme u obzir ono stanje poistovećenja i amalgamacije dva bića, bez kojeg je seksualno spajanje tek nešto više od susreta radi uzajamnog, usamljenog gotovo

---

uništenje, naslada i razdiranje samo jedna groznica.«

55 »Untergang des Abendlandes« (»Propast Zapada«), München, 1923, v. II, str. 198.

56 Citat kod Eznara, cit., str. 233 – D'Anuncio (u »Il Piacere«): »On bi voleo da je obavije, da je uvuče u sebe, siše, pije, poseduje na neki nadljudski način«.

57 »Duhovne pesme«, VII: »Božanski simbol – Tajne večere – tajna je za zemaljska čula – ali ko je jednom – iz vrelih voljenih usta – dah života udahnuo – i čija sveta strast – u talasima jeze srce rastvori – čije se oko otvorilo – ješće svoje telo – i piti svoju krv – večno.«

masturbatorskog zadovoljenja, činjenica je da je takva antiteza u velikoj meri prevaziđena. Naime, erotski sadista ne bi to ni bio da mu je patnja drugog potpuno strana, da ona nema nikakvog odjeka u njemu; on se, medutim, poistovećuje s bolom drugog, usisava ga i apsorbuje, i u toj meri on mu koristi kao uzbuđenje, kao faktor sopstvenog egzaltiranog zadovoljstva. Što znači da je on i mazohista, da on istovremeno zadovoljava ambivalentnu potrebu da pati i da nanosi patnju ublažavajući kontrast spoljnom podelom na subjekat i objekat. Isto važi za mazohistu ili ženu: koja imaginativno ostvaruje i apsorbuje ono što drugi čini ili oseća nanoseći joj zlo, kada joj ovo predstavlja motiv opijenosti.[58] Radi se, dakle, u dobroj meri o oblicima »vikarijatskog« zadovoljstva zbog patnje. Što se tiče onog što je od sadizma i mazohizma sadržano u normalnom seksualnom snošaju, tu zaista deluje ona »razmena mašta« za koju je Šamfor u svojoj definiciji ljubavi smatrao da u reciprocitetu hrani težnje ka samotranscendentnosti. Takav efekat je očigledan u algolagniji, bilo aktivnoj ili pasivnoj: jer, uopšte, ako je bol doživljen kao zadovoljstvo, on očigledno više nije bol. Radi se, međutim, o onom preobražaju bola u osećaj, na svoj način pozitivan, transcendentan, o kojem je već bilo reči.

Biće uputno ovde ukratko označiti ono što u mazo-sadističkom kompleksu pripada psihopatologiji i perverziji i ono što ne pripada ni jednom ni drugom. Patološki događaj se ostvaruje kada sadističke ili mazohističke situacije postanu uslovnosti u kojima se odvija *normalan* seksualni proces. Na primer, morbidan je i poremećen događaj, koji genetski vodi od slučaja do slučaja iz različitih razloga koji imaju malo važnosti po naše gledište, da samo bičujući ženu neki muškarac može da postigne orgazam koji se, po svom sadržaju, ni po čemu ne razlikuje od onog koji bilo koji par postiže ne pribegavajući nikakvim komplikacijama. Različit je, pak, slučaj kada se sadizam ili mazohizam javljaju kao hiperstezije i uveličavanja potencijalnog elementa prisutnog u najdubljoj suštini *erosa*. Tada »patološki« slučajevi ne predstavljaju poremećaje normalnog instinkta već oblike u kojima se upravo osvetljavaju njegovi najdublji slojevi, latentni u svedenom režimu varijeteta seksualne ljubavi. Na toj osnovi može se prepoznati algolagnija koja nije prinudna, dakle, pervertirana, već koju svesno upotrebljavaju potpuno normalna bića da bi održali potencijalnost, produženje u transcendentnom smislu, eventualno ekstatičkom, mogućnosti obuhvaćenih uobičajenim iskustvom seksa. A mi ćemo videti da, ne obazirući se na pojedinačne slučajeve, to srećemo i u pojedinim kolektivnim ili ritualnim oblicima mističnog erotizma.

U isti kontekst moglo bi da uđe i posebno razmatranje onoga što u određenim okolnostima može da ponudi trenutak defloracije. Bilo zbog nesvesnih teskoba i inhibicija žene, ili zbog telesne i impulsivne primitivnosti koja gotovo uvek preovladava kod muškarca, neke izuzetne i neponovljive mogućnosti, prvenstveno za ženu, koje bi mogle da budu ponuđene iskustvom defloracije u odnosu na ono što je rečeno o algolagniji, nepopravljivo su izgubljene u normalnim ljudskim seksualnim odnosima. Štaviše, ovaj čin

---

58 Izražajne su, na primer, ove reči jednog pesnika: »Mes entrailles vers toi sont un cri... — Le désir m'a hashé, le baiser m'a saigné — Je suis plaie, braise, faim de neuves tortures... Je suis plaie, baise-moi, brule-moi, sois brulure« — »Moja ljubav prema tebi je krik — Želja me satrla, poljubac iskrvavio — Ja sam rana, žar, žudnja za novim mukama... Ja sam rana, poljubi me, sagori me, sagori«. — André Ady, apud Péret, str. 341.

inicijacije žene u potpun seksualan život, kada je brutalno vođen, često kod nje izaziva negativne posledice koje, imajući i kasnije svog uticaja, mogu unapred da presude čak i onome što se može očekivati od normalne veze. Međutim, ne treba smetnuti s uma da kada bi se najpre potaklo stanje opijenosti u svojoj akutnoj formi, koje već u sebi ima destruktivni element, bol defloracije, za jedno sa svim finotvarnim faktorima koji se tu vezuju u terminima nadtelesne fiziologije, mogao bi da uslovi trenutno, krajnje podizanje ekstatičnog potencijala one iste opijenosti, prema gotovo neponovljivoj konjunkturi; moglo bi da dođe čak do traume, u smislu otvaranja individualne svesti na natčulnom.

Za područje ove vrste, očigledno nije lako sakupiti pozitivnu dokumentaciju. Samo pojedina preživljavanja u teško dostupnim ambijentima mogu da nas ovlaste da pretpostavimo da su situacije, kao ona koju smo upravo spomenuli, bile u osnovi pojedinih drevnih ili egzotičnih oblika ritualnog skrnavljenja devica. Više generalno, potvrđeni su, kao inicijacija žene, slučajevi postupaka kod kojih je seksualni čin sredstvo transmisije natčulnog uticaja, na primer, u izvesnim muslimanskim sredinama. Pod inicijacijom ovde se upravo može razumeti transmisija duhovnog uticaja muškarca *(barakah,* po islamskom imenovanju), prema efektima koje imaju reči što ih upotrebljava Geres za transmisiju natčulnog uticaja; i to,[*] »posredstvom jedne više svetlosti, delovanja i činjenja posredstvom jedne više slobode, kao što je uobičajeno znanje i činjenje uslovljeno svetlošću duha i ličnom slobodom datim svakom čoveku«.[59] Traumatična situacija defloracije izvedena na upravo naznačeni način, očigledno, međutim, predstavlja najbolju priliku za jedan takav postupak.[60] U drugim slučajevima, zamislivo je da se, kao ekvivalent, primenjuje šibanje žene ne bi li se izazvalo isto limitativno psihičko stanje. I u tom pogledu, običaji koji se tajno nastavljaju i do danas u nekim sredinama, ovlašćuju nas da pretpostavimo analogni objektivni osnov i za drevne seksualne rituale koji se više ne mogu pojmiti i koji su na rđavu glasu.[61]

---

* Na ovom mestu nedostaju redovi (ili red), te ne znam gde počinje, odnosno kako počinje citat (prim. prev.).

59 U »Prodomus Galaleatus« iz »Christliche Mystik«.

60 Može se pretpostaviti da se nije imao u vidu različit cilj pri seksualnim sjedinjavanjima koji su bili u upotrebi u pojedinim drevnim hramovima, kada su device, ali i žene uopšte, smatrale da se sjedinjuju s bogom — zna se da je do profanacije i zloupotrebe običaja ove vrste došlo u Rimu, pod Tiberijem, preko skandala koji je izazvao patricije Mundo, kada je korupcijom sveštenika na ovaj način uživao u neposlušnoj matroni Paolini, po[to je Senat zatvorio Izidin hram. Na to ćemo se vratiti u petom poglavlju.

61 Jedan drevni ritual naveden u manuskriptu nekog škotskog *vešca*, koji nam je pokazao prof. G. B. Gerdner, direktor *Museum for Witchcraft* na ostrvu Man, govori upravo o običajima bičevanja žene u kontekstu seksualnih inicijacija. Profesor Gardner se zapitao da li bi se u takav kontekst mogle dovesti pojedine scene orfičke inicijacije fresaka iz Ville dei Misteri u Pompeji, budući da se na njima pojavljuje, kao što je poznato, i prizor mlade išibane žene. Ovo nam se čini dosta problematičnim, s obzirom da su ti prizori u svojoj suštini simbolični. Ne isključujemo, međutim, principijelno, ambivalentnost mnogih simbola, ili njihovu mogućnost da budu relevantni i na čisto duhovnoj ravni, kao i na onoj realnoj.

25. Erotične ekstaze i mistične ekstaze

O oblicima sadizma koji nemaju poseban odnos sa seksualnim, govorićemo u daljem tekstu. Ovde bi još valjalo istaći eventualnu pretvorivost bolnih osećaja u ona nasledna, pretvorivost koja, polazeći od već navedenih principa, rezultira sasvim prihvatljivo. Na primer, navodi se tipičan istorijski primer Elizabete iz Džentona, koja je od bičevanja, »padala u stanje bahanatkinje u delirijumu«,[62] kao i slučaj karmelićanke Marije Magdalene dei Paci: posle šibanja ona bi govorila o unutrašnjoj vatri koja je pretila da je odvuče sa sobom, a erotska dimenzija toga jasno se vidi iz njenih urlika kao što su sledeći: »Dosta, ne raspaljujte ovu vatru koja me proždire. Nije to smrt koju želim jer mi daje suviše radosti i naslade!«: ovo, ne bez javljanja i libidinoznih vizija. Istovremeno, pro-čavanjem ovih graničnih oblasti gde više izlazi na videlo faktor prinudne autotranscendentnosti, odnosno one koja se nije opredeljeno htela, dovedeni smo i do otkrivanja zajedničkih momenata koji postoje između mistične i erotske ekstaze. Ove podudarnosti često su podvlačili psiholozi i psihijatri, ali gotovo uvek neprilično i s manjom ili većom namerom da degradiraju pojedine oblike religioznog iskustva svodeći ih na poremećene erotsko-histerične događaje.

Zaista, potrebno je priznati da ekstaze, za koje mogu da postoje spomenute analogije, često imaju nečisto i sumnjivo obeležje, i, osim u izuzetnim slučajevima, malo toga zajedničkog s pravom duhovnošću (o kojoj pak — ovo treba ovde naročito istaći, oni koji nalaze zadovoljstvo u spomenutim psihopatološkim tumačenjima nemaju ni najmanju predstavu). To je međupodručje, i tu može doći čak i do inverzije, u smislu da je seksualni element osnovni, dok »misticizam« služi samo kao hrana devijantnog i egzaltiranog oblika ispoljenja.[63] U svetu hrišćanskog misticizma ovaj slučaj je veoma čest. Isto kao što je hrišćanstvu bilo svojstveno da počoveči božansko pre nego da obožі ljudsko, tako u navedenoj mistici senzualizovanje svetog (spojeno sa izrazitom upotrebom bračnih i erotskih simbola) zauzima mesto sakralizacije seksualnosti koju su poznavale, na primer, dionističko-tantričke i inicijatičke struje. U toj meri, eventualni ekstaticni događaji izvesne mistike mogu da uđu u fenomenologiju transcendentnosti koja je već svojstvena profanom *erosu,* a

---

62 V. Krafft—Ebing, »Psychopathia sexualis«, cit., str.

63 O ovom svetu mističnog erotizma up. ponešto preterane izraze E. Levija (»Velika Tajna«, »II Grande Arcano», it. prev. Roma, 1954, str. 77—78): »Marija 'a la coque' i Mesalina propatile su iste muke: obe su dve egzaltirane želje s one strane prirode koje je nemoguće zadovoljiti. Među njima je postojala ova razlika: da je Mesalina mogla da predoseti ono što je Marija 'a la coque' trebalo da oseti, ona bi joj zbog toga bila zavidna«. »Erotska strast, odvojena od svog zakonitog objekta i egzaltirana intenzivnom željom za nanošenjem, na neki način, nasilja do u beskonačnost... kao dementnost Markiza de Sada, žedna je tortura i krvi«: muke, pokore, trpljenja, »napadi histerije ili prijapizma koji nagone da se veruje u neposredno dejstvo demona«. »Delirijum časnih sestara, prepuštanja 'Nebeskom Mladoženji', otpori vampira ukrašenog zvezdama, srdžbe devičanske kraljice anđela«. Levi zaključuje: »Usne koje su pile iz ovog fatalnog pehara ostaće promenjene i drhtave; srca jednom zapaljena ovim delirijumom, smatraće bljutavim stvarne izvore ljubavi.« U svakom slučaju, čudno ograničena gledišta, za jednog autora koji se, kao Levi, priznaje za ezoteričara, u ovom njegovom govorenju o »stvarnim izvorima ljubavi« i, pre toga, »egzaltacije s one strane prirode«. U stvarnosti, makar i u devijantnim oblicima ispoljenja, upravo su najrealniji i najdublji izvori erosa ti koji proizvode takve »delirijume«.

spomenute tačke dodira izmedu «mistične» ekstaze i erotske ekstaze objašnjavaju kako, kada ove ekstaze postignu poseban intenzitet, «jedna drugoj mogu da budu posledica, ili i jedna i druga mogu istovremeno da nastanu«.[64]To pojašnjava i predstavljanje intenzivno erotskih slika kao »iskušenja« u ponovnim padovima pojedinih mistika: to su oblici oscilacije u ispoljenjima jedne jedine energije. Karakteristični su, na primer, neki izrazi sv. Đirolama, koji je upravo u pustinjačkim oblicima najstrože askeze i gladovanja osetio kako mu duša gori od želje a plamen požude pali telo »kao na lomači«.

Već višoj ravni, međutim, pripada događaj da su kod mnogih primitivnih naroda tehnike za postizanje ekstaze često suštinski istovetne sa tehnikama pojedinih erotskih rituala. To, u prvom redu, važi za ples, koji je od najdrevnijih vremena, i ne samo kod primitivnih naroda, bio jedan od najviše upotrebijavanih metoda za dostizanje ekstaze. Između ostalog, degradirani odjeci toga sačuvali su se i u samom svetu »civilizovanog« čovečanstva putem vidljivog odnosa sa erotizmom koji su se sačuvali u mnogim plesovima. Nalazimo se pred fenomenom tendencioznog preokretanja sadržaja različitih oblika jedne jedine opijenosti, fenomena u kojem možemo, međutim, da prepoznamo još jedan znak virtuelne moći u *erosu* koja vodi s one strane pojedinca. U vezi sa ovini upravo spomenutim posebnim momentom, Džlaledin Rumi mogao je da napiše: »Ko poznaje vrlinu plesa živi u Bogu, jer zna kako ljubav ubija.«[65] A to se može nazvati i ključem za običaje čitavog jednog lanca, ili škole, islamske mistike, koja se vekovima održala i koja u Dželaledinu Rumiju vidi svog učitelja.

---

64 V. Krafft—Ebing, »Psychopathia sexualis«, cit., str. 9.

65 (Apud Klages, str. 68). U jednom Geteovom delu postoji zanimljivo svedočenje o osećaju koji je, kad se prvi put pojavio, izazvao valcer, ples u kojem bi se mogao videti veoma mondenski oblik odjeka tehnike drevnih *vertiginatores*. U pokretu okretanja u tom plesu, junak najavljuje takvu mogućnost opijenosti i potpunog posedovanja žene da mu se pomisao da njegova ljubavnica može da igra sa drugima čini nepodnošljivom. Up., ali, na jednoj već moralizatorskoj ravni, Bajronove reakcije na valcer.

26. O iskustvu ljubavnog zagrljaja

Razni autori smatrali su da je *ozbiljnost* koja nastupa u zaljubljenima u trenutku sjedinjavanja tela značajna. Tada prestaje svaka šala, svaka lakoumnost, svaka prazna uglađenost, svaka osećajna raščinjenost. Ni razbludnik, niti sama prostitutka, kada nije anestezirana na način pasivnog i ravnodušnog pružanja usluga od početka do kraja, tu nisu izuzetak. »Kada se voli, ne smeje se; možda se tek smeši. U ljubavnom grču smo ozbiljni kao u smrti.«[66] Svaka rastresenost prestaje. Osim ozbiljnosti, ljubavni zagrljaj implicira naročito visok stepen koncentracije, mada često u obliku prinudne koncentracije nametnute ljubavniku samim razvojem procesa. Iz tog razloga, svaka stvar koja bi ga uprkos svemu skrenula može na njega da ima trenutni erotsko inhibitorni, čak i fiziološki inhibitorni efekat. Emotivno i figurativno, to je ono što implicira »davanje« jednog bića drugom u ljubavnom zagrljaju: čak i kad sve ima obeležje slučajnog spoja i onog koji se neće nastaviti. Ove crte, ova ozbiljnost, ova koncentracija jesu odrazi najdubljeg značenja ljubavnog čina, tajne zatvorene u njemu.

U uvodnom delu već je rečeno o teškoćama da se sakupe svedočenja o stanjima koja proživljavaju muškarci i žene na granici snošaja: teškoća uzrokovana ne samo prirodnim ustručavanjem da se govori već i činjenicom da veoma često *climax,* vrhunac orgazma odgovara stanjima svedene svesti, ponekad upravo prekidima kontinuiteta, odnosno prekidima svesti. A to je i prirodno: ne može se očekivati drugo od stanja parcijalne, ali ipak žestoke »transcendentnosti« u slučaju bića kod kojih je svako bivanje svesnim ekvivalentno bivanju svesnim kao određenim, empirijskim, uslovljenim jedinkama. Uobičajena svest uspeva da ostane nedirnuta u graničnoj tački snošaja gotovo toliko malo koliko može jasno da pređe prag sanjanog sna kojim se ostvaruje analogna promena stanja, analogni prelom nivoa. Između ova dva slučaja ipak bi, principijelno, postojala razlika prouzrokovana egzaltacijom, opijenošću, *raptusom* svojstvenim erotskom stanju uopšte, kojeg, pak, nema u prelasku u stanje sna, čemu se obično prepuštamo zahvaćeni umorom i upravo sa voljom da izgubimo svest. Takva egzaltacija, koja je u polazištu izazvana seksualnim magnetizmom, mogla bi da bude potpora, mogla bi da predstavlja pogodno stanje za kontinuitet svesti i, dakle, za njegovo eventualno »otvaranje« kroz snošaj. Ali, kada se to dešava i u kojoj meri se to dešava u profanoj ljubavi, teško je reći. Za neko istraživanje spolja, naučno ili objektivno, na različitim osnovama, dokumentacija je više nego nedovoljna. Uz to, ne bi se trebalo strogo ograničiti iskustvima muškaraca i žena naše rase i naše epohe. Drugi narodi i različite epohe, u kojima se slobodno može pretpostaviti da mogućnosti unutrašnjeg iskustva nisu bile istovetne onima savremenog evropeizovanog čovečanstva, trebalo bi da dođu u obzir. S druge strane, direktno navođenje građe koju je lično sakupio autor, ne pristaje obeležju ove knjige. U osvrtima koji će uslediti nećemo zanemariti takvu građu već ćemo je indirektno istaći. Spomenuli smo moguću dokumentarnu vrednost izvesnog materijala koji nudi književnost erotske intonacije. Dakle, tamo gde nam se učinilo da ovaj materijal izbliza iskazuje ono što smo direktno mogli da čujemo od ove ili one osobe, osim što rezultira kao dovoljno vredan pažnje na osnovu opštih razmatranja, na njega ćemo se pozivati.

---

66 Piobb, »Venus«, cit., str. 80.

Već u Upanišadama[67] se pominje ekstatični *raptus,* mogućnost »potiskivanja svesti bilo o spoljnom svetu ili o onom unutrašnjem kada »čoveka grli žena«; na izvestan način, postavljena je analogija između takvog iskustva i onog do kojeg dolazi pri ispoljenju *âtme,* to jest transcendentnog Ja (»tako duh, kada je obuhvaćen *âtmom,* koja je sama svest, ne vidi više ni sebe ni unutrašnje stvari«). Kada u »Verteru« junak romana kaže: »Od tada, sunce i mesec i zvezde mogu mirno da nastave svoj put, ja ne znam da li je dan ili noć, a čitav univerzum nestaje preda mnom«, nalazimo se na ravni romantičarske književnosti, ali i još nečeg, jer je pravac navedenog *raptusa* istovetan onome koji se ostvaruje i konkretizuje pri snošaju, po ovom upanišadskom odlomku. Na početku seksualnog orgazma dolazi do promene stanja — onostrana moć stanja koje tendenciozno posreduje već sa zaljubljivanjem — a, na kraju, u grču, do traume u pojedincu, *pretrpljenog,* a ne poprimljenog uplitanja sile »koja ubija«. To je, međutim, nešto sto *prelazi preko* bića, umesto da bude zahvaćeno i asimilirano.

Što se tiče stanja koja se ispoljuju u najdubljem sklopu pojedinca, tu treba, uopšte, praviti razliku između slučaja stvarnog sjedinjenja jednog muškarca sa jednom ženom na osnovu magnetizma stvorenog njihovim polarno diferenciranim bitkom, i slučaja koji možemo da nazovemo saglasnom upotrebom tela u određenom cilju, u osnovi, autoerotskom ne mnogo različitom od masturbacije, to jest, da bi se postigao puki organski grč u individualnom zadovoljenju ili muškarca, ili žene, ili oboje, bez stvarne komunikacije i prožimanja. Ova potonja situacija u osnovi se ostvaruje kada smo usmereni na jednostavno »traženje zadovoljstva«, kada »princip zadovoljstva« nadmašuje vezivanje, te mu daje ono spoljno obeležje koje smo pominjali kada smo osporili da je takav princip najdublji pokretač *erosa.* U ovom slučaju oba ljubavnika boluju od neke vrste nemoći: svaki uživa samo za sebe, ignorišući stvarnost drugog bića, ne postigavši onaj dodir sa njegovom intimnom, finotvarnom i »psihičkom« supstancom koja, jedino, može da hrani rastvarajući i umilostivljujući intenzitet ekstaze. Moguće je da se u Bibliji rečju »spoznati« ženu, upotrebljenu kao sinonim za njeno posedovanje, aludira na suprotnu nastrojenost u snošaju, dok se u samoj *Kama-sutri* (II, x), što je zanimljivo, sjedinjenje sa ženom iz niže kaste koje traje samo dok se ne zadovolji muškarac naziva »snošajem evnuha«.

Zanimljivo je svedočenje jedne mlade žene koja je u seksualnom grču imala utisak da je »prenesena, tako reći, u neku višu sferu«, *»kao u početku narkoze hloroformom«*[68] Mašta ima samo sporednu ulogu u opisima, kao sledećem, jednom od onih koji može da se uvrsti u neposredna svedočenja koja smo i mi sakupili: »On i ona bili su sada samo jedna osoba... On nije više bio on. Bio je polovina jednog novog tela; stoga, sve je bilo tako čudno, gòre, gòre, gòre. Bljesnu iznenadna zaslepljujuća svetlost sa zaglušujućom bukom koja zapravo i nije bila buka; bili su u vrtlogu boja i oblika, bačeni u beskonačnost, tada dođe do iznenadnog udara i padoše dole, dole, dole. On zatvori oči sa strahom, dole, dole, zauvek bi produžili da padaju, dole, dole« (L. Lengli). Pojam »zaglušujuće buke bez zvuka« figurira zapravo u fenomenologiji inicijatičke svesti, kao što tu — često — figurira osećaj strovaljivanja. Ali, treba istaći da se ovaj osećaj često

67 *Brhadâranyaka-upanishad*, IV, iii, 21.

68 H. Ellis, »Studies«, cit., v. V, str. 161.

javlja, izazivajući odskok, i u trenutku uspavljivanja, kao i u periodu prelaska — na šta je podsetio sam Bodler u »Veštačkom raju« — u iskustvima izazvanim hašišom. Što se tiče slićnosti sadržaja, možemo navesti još svedočenje jedne osobe smrtno ranjene prilikom eksplozije, iskustvo početka istinskog »otvaranja« i »izlaženja« u trenucima nastupanja smrti: »Eksplozija je bila tako blizu, gotovo da je nisam ni primetio. Odjednom, uobičajena spoljna svest se prekinula. Usledila je svest, sasvim jasna, strovaljivanja, sve više i više dole: ubrzano, ali, bez vremena. Osetio sam da bi se na kraju ovog pada, koji u meni nije izazivao strah, širom otvorilo nešto određeno. Međutim, iznenada se pad prekinuo. U istom trenutku sam se osvestio, nalazio sam se na zemlji među krhotinama, iščupanim drvećem, itd.« Reč je o tipičnim osećajima kojima je propraćena promena stanja ili nivoa svesti. Saglasni su sa onim koji smo naveli pre ovog i koji se odnosi na sledeći osećaj, gde je još zanimljiva i druga faza, s one strane pada, koja se odnosi na pozitivan podstrek žene: »Učinilo mu se da vrtoglavo propada s njom kao u nekom liftu gde su se prekinula čelična užad. U svakom trenutku mogli su da se razmrskaju. Međutim, nastavili su da propadaju do beskonačnosti, i kada su mu njene ruke obavile vrat to više nije bilo propadanje već u isto vreme silaženje s one strane svesti« (F. Tis).

Evo još jednog navoda kojem imamo povoda da pripišemo istu vrednost svedočanstva: «Bili su dva tela, zatim samo jedno telo; jedno telo u drugom, jedan život u drugom životu. Tu je postojala samo potreba, potraga, prodiranje dole, dole, sve dublje, gore, gore, sve više gore kroz telo, kroz goruću tamnu mekotu što se nadima, bezgranićna, bezvremena« (J. Remzi Ulman). Više nego u jednom slučaju potvrđen je, u vezi sa sve dubljim prodiranjem u žensko krilo, sa utapanjem, analogni osećaj spajanja sa nekom bezgraničnom supstancom, sa mračnom »prvom materijom«, usled koje smo, u nekoj vrsti rastapajuće opijenosti (a, kod nekih, uz paroksističko ubrzanje orgazma), dovedeni do granice nesvesnog. Kada se sadržaju iskustava ove vrste, ne u svemu izuzetnim, pozajmi odgovarajući jezik i kada se sa njih skine ona najpovršnija emocionalnost, videćemo da se on značajno podudara sa elementarnim simbolima aktiviranim magijskim i inicijatičkim načinom vođenja telesne ljubavi. Možda bi u prilog tome mogao da se navede i ovaj citat: »Udari mog srca postajali su sve brži. Zatim je usledila kriza koja mi je dala osećaj pohotnog gušenja koje se na kraju pretvorilo u užasno grčenje pri čemu sam gubila sposobnost da upotrebljavam svoja čula, i osećala kako propadam« (J. J. Le Faner).

Novalis na jednom mestu[69] kaže da je »žena najvidljivija hrana koja oblikuje trenutak prelaska od tela ka duši« i otkriva da se u razvoju erotskog iskustva stiču dva niza, u dva različita pravca. Počevši od pogleda, razgovora, spajanja usana, zagrljaja, dodira i ubrzo snošaja »to su stupnjevi jedne lestvice nadole kojom silazi duša«, prema telu. Ali, istovremeno — kaže Novalis — postoji još jedna lestvica »kojom se uspinje telo«, prema duši. Sve zajedno, moglo bi, dakle, da se govori o tendencioznom iskustvu otelotvorenja duha uz istovremeno pretapanje tvarnosti tela u finotvarnost, sve do uspostavljanja jednog međustanja, ni duhovnog ni telesnog, kojem — kao što rekosmo — posebno odgovara stanje erotske opijenosti. Tamo gde se to ostvaruje, preko žene se, u izvesnoj meri, postiže otklanjanje granice između duha i tela, kroz

69 »Fragmenti«, str. 101—102.

princip integrativne ekspanzije svesti u duboke zone obično preprečene pragom organskog nesvesnog: usled čega bi, na toj liniji, izraz »sjediniti se sa životom« mogao da poprimi posebno značenje.[70] U drugom odeljku sâm Novalis zaista govori o vrtoglavom prosvetljavanju uporedivom sa onim pri snošaju, u kojem se »duša i telo dodiruju« i koje je princip dubokog preobražaja. U profanoj ljubavi iskustva ove vrste ostvarljiva preko fizičke upotrebe žene, jesu retka i letimična, ali zbog toga ne manje stvarna, niti lišena značajne vrednosti. Izabiremo odlomak jednog pisca u kojem su sadržani nagoveštaji koji, opet, imaju istaknutu pozitivnu vrednost: »U njemu se dogodilo nešto tajanstveno, nešto što mu se nikada nije dogodilo... Prožimalo mu je čitavo telo kao da je u srž njegovih kostiju sasut balzam pomešan s jakim vinom koji je u trenutku opijao. Kao u nekom pijanstvu, ali bez nečistoća... Ovaj osećaj nije imao ni početka ni kraja, bio je toliko moćan da ga je telo sledilo, bez ikakvog odnosa sa mozgom... Nisu tela bila sjedinjena, već život. On je izgubio sopstventi individualnost... Bio je prenesen u neko stanje iz kojeg nije mogao da utvrdi ni njegovo trajanje. Nijedan jezik nije izmišljen koji bi mogao da izrazi taj najviši trenutak postojanja, odakle bi se mogao videti čitav život, nag i inteligibilan... Zatim se ponovo spustiše« (Liam O'Flaerti).

Ideja da slobodna snaga seksa u ljubavnom zagrljaju može da deluje pročišćujuće, katartično, pripada dionizizmu i svakom drugom njemu bliskom pravcu. Ali, sa ovim mogu da se uporede i trenuci koji pokatkad posreduju u samom iskustvu profane ljubavi. Za Lorensa se, sigurno, ne može reći da je posvećenik; ali, on se ne bavi samo književnošću a ni teoretisanjem kada pripisuje jednom svom junaku sledeće reči: »Osećao je da je dodirnuo najdivljije stanje svoje prirode. . . Kako lažu pesnici i svi ostali! Teraju vas da verujete da imaju potrebu za osećajnošću, dok je ono za čim imaju veću potrebu oštra, rušilačka, zastrašujuća senzualnost. . . I za pročišćenje i prosvetljavanje duha potrebna je senzualnost bez fraza, čista, goruća senzualnost!« Već smo istakli da se ovaj pisac, uopšte, zaustavlja na zastranjenoj mistici tela, a upravo navedene rečenice odnose se na ozdravljujuće iskustvo koje jednom seksualno devijantnom tipu — kojem odgovara većina savremenih anglo-saksonskih žena — može da prikaže upotrebu seksa bez kočnica i inhibicija. Jer, ovde leži i svedočanstvo o tome šta analogna iskustva mogu da pruže više, kao pročišćenje, kao otklanjanje ili neutralisanje svega onoga što u životu spoljnog bića, društvenog, stvara objektivnu prepreku onemogućavajući dodir sa najdubljim slojevima bića: kao i kada nedostaje pravi preobražavajući element i kada je stoga, umesno govoriti, upravo kao sto to čini Lorens, o prostoj »senzualnosti«. Naravno, u takvoj konjunkturi slučajni su i retki pozitivni aspekti, njih subjekat nikada ne saznaje u njihovoj pravoj vrednosti, usled čega ostaju nesposobni za bilo kakav dalji razvoj, u bilo kojoj »kulturi«. Štaviše, može da se rodi upravo Lorensovo pogrešno shvatanje, naime, »paganska« religija tela, dok je u tom pogledu Špengler imao ispravno gledište kada je rekao da dionizijska orgija ima sa askezom zajedničko to što je neprijatelj tela, kao i Žil Romen kada je govorio o »slepom uništenju tela posredstvom tela«.

---

70 »Osećam te svojom do poslednje dubine, u sebi *kao što je duša zbunjena telom*« (D'Annunzio, »Il fuoco«). Da bi naznačio efekat koji žena ima na njega, Geteov Verter kaže: »Kao da mi je duša prodrla u sve nerve.«

Proučavanjem izvesnih neposrednih svedočenja zaljubljenih, neretko se susrećemo sa situacijama koje nas vraćaju na ono što smo već rekli o slučaju ebefrenije o čemu izveštava Maro. Oni koji su pokušali da produže seksualni grč preko određene granice insistirajući na jednom ili drugom ekscitativnom postupku, govore o nepodnošljivom osećaju neke snage — »kao nekog elektriciteta« — koja izbija iz krstâ i ide uz kičmeni stub, s težnjom da se uspne. U toj tački ovo iskustvo za većinu prestaje da bude ugodno, ima samo telesno i bolno obeležje, ne podnosi se više, i prekida se.[71] U takvim slučajevima treba misliti na posledice celokupnog ponašanja koje je takvo da dopušta, upravo, samo opažaje telom. Kao da se u određenoj tački egzaltirani psihički kružni put seksualne opijenosti u pojedincu zamenjuje isključivo telesnim kružnim putem. Otud degradacija procesa: samo negativni opažaji stižu do praga svesti. Ali, iza takve fenomenologije nije možda rizično pretpostaviti fenomenologiju parcijalnih, nadražujućih oblika buđenja *kundalinija,* osnovne snage, čemu teže prvenstveno vežbe tantričke joge, ali koje — rekosmo — mogu slučajno da se ispolje prilikom seksualnog sjedinjenja. A »drhtaj, brza i proždiruća vatra spremnija od munje«, o kojoj je govorio, pozivajući se na sopstvena najintimnija iskustva, Ž. Ž. Ruso, nije lišen poređenja sa analognim događajima koje je doživelo više od jedne osobe.

Potrebno je još istaći da su nagoveštaji, nazovimo ih, evokativno-inicijatičkih buđenja sadržani u pojedinim običajima ne-evropske tradicije, na primer, u takozvanom trbušnom plesu, posebno kad ga izvodi žena, sa erotskom podlogom. Tačno je da se ovde nalazimo već sa one strane samo profanog područja *erosa,* jer je ovaj ples, o kojem se na Istoku ima samo banalna predstava jedne kafanske ugodnosti, imao sakralno i tradicionalno obeležje. On obuhvata tri čina, obeležena visinom pokreta ruku i izrazima lica, a njima odgovaraju tri perioda života žene. Poslednji čin aludira na erotsku funkciju žene, potencijalne bludnice osnovne snage u ljubavnom zagrljaju, i u njemu figurira tipičan osnovni, ritmični pokret stomaka i kukova. Zanimljivo je svedočenje jedne osobe (D. De Đorđo) koji je prisustvovao jednom izvođenju takvog plesa u svom autentičnom obliku: «Prisustvovao sam *pravom* trbušnom plesu jedne Arapkinje, i grupe Arapa koji su sinkopirali ritam: samo ja Evropljanin. Nezaboravno. Ovaj ples, naravno sveti, jeste razvezivanje *kundalinija,* bekstvom odozgo. Simbolično, neizmerno je, budući da je žena ta koja ga sledi, i koja zbog toga veoma mnogo trpi» gotovo (veoma je težak, pravi ples) kao pri porođaju, a to i *jeste* porođaj: ali, ono najlepše, ono što najviše obuzima jeste to što je ples propraćen pevanjem same žene: pesme koje zanose i koje podstiču bekstvo, ciklus razvezivanja, uzletnu deifikaciju, prelaz s prstena na prsten od prvog do poslednjeg centra.«[72] Kad etnološku građu ne bi, sa istim duhom kolekcionara maraka, sakupljali nekompetentni, verovatno bi bilo više svedočanstava, a »civilizovani« bi možda našli razloga da se stide ustanovivši na šta se, ponajviše, svode njihove ljubavi.

71 Van specifičnog konteksta, zanmiljiva je jedna referenca iz *Kama-sutre* (II, 1), gde se pominje da žena, u egzaltiranim stupnjevima strasti, za vreme snošaja »završava time što gubi svest o sopstvenom telu« i »onda, na kraju, oseća želju da prekine koitus«.

72 Ujedno, treba podsetiti na primenu ove vidljive simbolične sheme u položaju seksualnog sjedinjavanja gde žena ima aktivnu ulogu bivajući opkoračke na nepokretno opruženom muškarcu »i razvezuje se u namerno zadobijenom potresanju odozdo nagore«. Up. u daljem tekstu tantričku *viparita-maithuna*.

Na pozitivnom polju, medicinskom, potvrđeni su slučajevi gde žene, na vrhuncu orgazma, gube svest ili padaju u polukataleptična stanja koja mogu da traju satima. Slučajeve ove vrste zabeležio je već Mantegaca u VIII poglavlju svoje »Filozofije žene«, dok su u hinduističkim raspravama oni predstavljeni kao normalni i konstitutivni kod određenih tipova žena.[73] Pojedine fatalne posledice prouzrokovane stanjima ove vrste, sličnim onima o kojima govori D'Orevili u svojoj priči »Le rideau cramoisi«,* nedavno su odjeknule u samoj crnoj hronici. Ne radi se o »histeričnim slučajevima« — opšti termin koji ništa ne objašnjava, već, često, samo jedan problem zamenjuje drugim — nego o fenomenima koji rezultiraju sasvim razumljivim u okviru naše metafizike seksa. Ali, tamo gde se ne ostvaruje prekid svesti, često su i sama stanja koja slučajno prate »zadovoljstvo« ili koja se javljaju kao posledice posle vrhunca orgazma dosta indikativna. To su stanja koja sledeći odlomak dosta dobro izražava: »Ponekad ju je u njegovom naručju obuzimala neka vrsta gotovo proročkog utrnuća, u kojem je verovala da, prelivanjem nekog drugog života, ona postaje providno, fluidno biće, prožeto nekim veoma čistim nematerijalnim elementom« (D'Anuncio, »Uživanje«). S većom idealizirajućom književnom marginom, na analogni osećaj pozivao se već Balzak: »Kada, izgubljena u beskraju iznemoglosti, duša odvojena od tela stade da se okreće daleko od zemlje, pomislio sam da su ona zadovoljstva bila sredstvo za poništenje materije i vraćanje duha svom sublimnom letu.« Naime, dosta je česta kod ljubavnika neka vrsta svetlog transa nakon snošaja, paralelnog sa stanjem fizičke iznemoglosti. To je mogući difuzni odjek promene stanja do koje je objektivno došlo, to jest i kada se ne opaža kao takvo, u vrhuncu ljubavnog zagrljaja: neka vrsta njegove rezonantne resice. Obično se finotvarni, nadtelesni element ovog odjeka odmah neutrališe, jer, ili se vraća u sebe, ili se, pak, zamenjuje osećajima obične ljudske bliskosti.

---

73 U sholastičkim kiasifikacijama hinduističkih erotskih traktata spominju se tri tipa žena koje se onesvešćuju pri snošaju, četvrti tip koji gubi svest već na njegovom početku, i još jedan tip kojem je svojstveno da se »u velikoj strasti gotovo rastvara u telu voljenog«, tako da se tako reći više ne zna »ni ko je on, ni ko je ona, niti šta je naslada u ljubavi« (tekstovi kod R. Schmidta, »Indische Erotik«, Berlin, 1910, str. 191—193).

* »Grimizni zastor«.

27. Varijeteti stida. Metafizika stida

»Propao je u onaj ambis zadovoljstva iz kojeg ljubav izbija na površinu bleda, ćutljiva, puna smrtne tuge« (Kolet). Ako se prethodno spomenutim situacijama suprotstave one depresivne, izražene sličnim rečima, na kojima je i zasnovana poznata izreka: *animal post coitum triste** objašnjenje toga dato je samom izrekom, ukoliko se odnosi baš na animalno, što znači na ljudsku ljubav manje ili više *more ferarum.*** Napose, za očekivanje je da ova depresivna i negativna stanja nastaju prvenstveno posle spajanja koja to stvarno i nisu, onih spajanja koja, kao što smo već spomenuli, postaju usaglašena prilika za usamljeno zadovoljstvo jedne od dveju strana, ili obe. Naime, takva depresivna stanja veoma su slična onima koji obično prete pravi pravcati čin usamljenog zadovoljstva, odnosno masturbaciju.

Međutim, moguće je i drugačije objašnjenje; samo što ono vodi s one strane najneposrednijih činjenica pojedinačne svesti, a ne može ni da se primeni na većinu slučajeva. To nije objašnjenje dato sa stanovišta uobičajenog morala hrišćanske intonacije, koji bi polazeći od teološke mržnje prema seksu, u ovim eventualnim stanjima depresije, tuge ili gađenja posle »zadovoljstva« želelo da vidi neku vrstu istinitog dokaza njegovog grešnog karaktera. Tako, u igru može da uđe konfuzni osećaj krivice; ali, ne na moralističkoj ravni, već transcendentalnoj. A pretpostavka za to jeste da u dubini svesti date osobe postoji predispozicija, na neki način asketska, za odvajanjem. Radi se, zatim, gotovo isključivo o muškarcima; veoma je retko da se neka žena posle snošaja u kojem je bila zadovoljena oseti depresivnom i ojađenom, već, naprotiv, osim ako se ne uključe spoljni faktori, društveni ili drugi (na primer, nesvesne inhibicije).

Ova mogućnost može da se uzme u obzir, jer u istu tačku izgleda da nas vode i druge simptomatične činjenice erotskog ponašanja, među koje ulazi i sam fenomen stida. Da bismo se suočili sa problemom, treba opet da se vratimo dvostrukom licu, pozitivnom i negativnom, *erosa,* koje smo proučavali na kraju prethodnog poglavlja. U ovom poglavlju prvenstveno smo obratili pažnju na one fenomene *pozitivne* transcendentnosti — koji na izvestan način simbolički predstavljaju metafiziku seksa datu mitom o androginu — koji mogu da imaju ulogu u samoj profanoj ljubavi. Ali, treba uzeti u obzir i drugu stranu, drugu mogućnost, onu označenu mitom o Pandori: *eros* kao jednostavna ekstrovertirana požuda koja vodi rađanju, koja u svom zadovoljenju ne poništava egzistencijalnu lišenost već je, naprotiv, potvrđuje i ponavlja vodeći, s one strane iluzorne »besmrtnosti u vrsti«, ne životu već smrti. U vezi s tim, u području profane ljubavi, ljubavi koja je, najvećma, praktično ona koja završava kao hrana kruga rađanja, trebalo bi čak razmotriti problem da li muškarac traži ženu zato što u sebi oseća neku lišenost, ili je, pak, prisustvo žene i njeno delovanje to koje rađa lišenost podstičući neku vrstu unutrašnjeg spuštanja i vodeći muškarca van sebe, izazivajući u njemu stanje želje, pohote. Odnosno, treba se zapitati, kako kaže Kjerkegor,[74] da li muškarac, koji se pogrešno osećao celim i dovoljnim, upoznavši ženu i primetivši potrebu za njom, otkriva da je polučovek, ili je, pak, upravo takav sticaj okolnosti taj koji ga ekstrovertira, čini

---

* Životinja je posle parenja zle ćudi.

** Po ćudi zveri.

74 »In vino veritas«, ed. cit., str. 52.

da se on spusti sa središnjeg položaja, oštećuje ga.

Problem je kompleksan. Od slučaja do slučaja, njegovo razrešenje je različito, dok se vrednovanje razlikuje u zavisnosti od odredišta. On manje ili više opominje da je lišenost konstitucionalna pojedincu kao određenom biću; tako, zatvaranje njegovog Ja ne može se smatrati vrednošću, dok svaka transcendentnost može da inkorporira određenu vrednost. Otud poredak ideja koji smo istakli u prethodnom poglavlju, gde se govorilo o pozitivnim aspektima erotskog iskustva. Ako se, pak, razmotre sve situacije, u kojima izlazak iz sebe zapravo ne donosi nalaženje samog sebe, uzlazak, integrisanje, tada se u podleganju požudi za ženom može videti pad i alteracija intimnog bića, tako reći izdaja u odnosu na najvišu vokaciju. A osećati to, makar i konfuzno, često može da udalji od traganja za punoćom bića i smisla postojanja kroz tajnu seksa, zbog problematičnosti koja je svojstvena takvom putu. U tom slučaju, moć žene, rušilačka čar koju poseduje žena, varljiva ekstaza posredovana intimnom ženskom supstancom mogu da se jave kao smrtonosne, neprijateljske, preteće. Čak i bez dostizanja Tartulijaiiovog *foemina janua diabuli,* to je gledište koje prevladava u asketsko-inicijatičkom krugu. Ono je sažeto u biblijskim rečima: *Non des mulieri potestatem animae tuae.**

Kao što smo pokazali, pretpostavka za unutrašnje reakcije te vrste jeste izvesno embrionalno aktiviranje ili svest u pojedincu o onome što bi se na Istoku zvalo ekstrasamsâričnim elementom, transcendentnom virilnošću ili, još jednostavnije, natprirodnim principom ljudske ličnosti. Listom, takva svest predstavlja izuzetan fenomen. Ipak, postoje ponašanja koja se objašnjavaju u funkciji neke vrste njenog tamnog, preostalog simboličkog predstavljanja.

To je kontekst u kojem možemo ukratko razmotriti problem stida. Pre svega, treba napraviti nekoliko distinkcija. Postoje opšti oblici stida koji nemaju specifično seksualnu referencu: na primer, stid prema nekim fiziološkim funkcijama (defekacija, mokrenje), uz stid, uopšte, prema sopstvenoj golotinji. Neki smatraju da ovaj stid nije urođen, pozivajući se na to što ga ne pokazuju ni deca, ni pojedine divlje populacije. Ali, tu zapadamo u uobičajeno pogrešno shvatanje da se kao »prirodno« u čoveku smatra ono što je primitivno. Istina je da u čoveku postoje izvesne sklonosti konstitucionalne njegovoj »ideji«, koje na primitivističkim stupnjevima mogu da ostanu potencijalne i da se ispolje tek kad je čovečanstvo na odgovarajući način razvijeno da bi sledilo prikladnu klimu, onu koja obično odgovara »civilizaciji«. U tom slučaju, ne treba govoriti o »stečenom« osećaju već o prelasku od potencije na čin preegzistentne raspoloživosti. Naime, primećuje se da, većinom do razvoja ljudskih sposobnosti dolazi utoliko kasnije, ukoliko su one profinjenije.

Fenomen stida u svom najopštijem aspektu, a ne seksualnom, proizlazi iz jednog manje ili više nesvesnog impulsa u čoveku, kao takvom, da bi se postavila izvesna distanca između sebe i «prirode»; tako da je delimično ispravna definicija stida koju je dao Melino: stid se oseća zbog životinjskog u nama. Prema tome, ne treba očekivati da se ovaj nagon ispolji na predličnim stupnjevima (kao kod deteta) ili involutivnim (kao kod divljaka), kod kojih se ne javlja već je još latentan, ili zamračen, onaj viši princip, ona viša dimenzija Ja, koja može da ustupi mesto impulsima te vrste.

---

* Ne može se ženi prepustiti vlast nad sopstvenom dušom.

Pređimo sada na stid u onim njegovim oblicima koji imaju srodnosti sa seksualnošću. Ovde, prvenstveno treba razmotriti moguće značenje stida prema sopstvenoj nagosti, različito od onog upravo spomenutog; na drugom mestu, uzima se u obzir specifični stid prema polnim organima; na trećem mestu, ispitaće se stid prema seksualnom činu. Što se tiče prve dve vrste stida, treba napraviti veoma jasnu distinkciju između muškog i ženskog stida. Ženskom stidu će se najviše osporiti duboko, metafizičko značenje o kojem ćemo govoriti. Ne različito od njenog opiranja, njene »skromnosti« ili »čednosti«, on je jednostavni sastojak njenog seksualno privlačnog obeležja i može da uđe u tercijarna svojstva njenog seksa (up. § 10). Na to ćemo se, uostalom, vratiti u narednom poglavlju. Takav aspekt ili »funkcionalna« upotreba, strana je, medutim, muškom stidu. Protivudokaz za ženski stid, ne kao etičke pojave, već seksualne, jeste da, kao što je poznato, stid prema sopstvenoj golotinji potpuno prestaje kada se one nađu među ženama i, štaviše, ustupa mesto zadovoljstvu u egzibicionizmu (osim ako se ne uključi nekakav kompleks inferiornosti, to jest strah da se ima manje lepo i poželjno telo od drugih), a postoji među muškarcima (ovde se ne uzima u obzir ono što je svojstveno primitiviziranim fazama jedne civilizacije, kao što je ona savremena). Usled ovog njegovog funkcionalnog obeležja, ženski stid ima psihološko-simbolički smisao iz kojeg potiče raznolikost i pomerljivost njegovog osobitog objekta. Zna se da su donedavno među arapskim i persijskim ženama predmet najvećeg seksualnog stida bila usta, tako da kad bi neku ženu tih rasa iznenada zatekao muškarac samo u kućnoj košulji na sebi, ona bi je odmah iskoristila da prekrije usta, ne brinući se što na ovaj način pokazuje daleko intimnije delove tela. Za Kineskinje, poseban predmet stida bile su noge, tako da su retko kad pristajale da ih pokažu i samom mužu. I druga čudna lokalizovanja predmeta stida mogla bi da se navedu, u zavisnosti od naroda i od epoha. Činjenica je da, u ovom kontekstu, određeni deo tela ima samo vrednost simbola i, njegovog pokazivanja, neskrivanja, što obuhvata otvaranje, neizbegavanje, nepostojanje po sebi. Na osnovu ovog, ili, pak, na osnovu takve simboličke funkcionalnosti stida, gde deo treba da predstavlja sopstveno najintimnije biće, shvata se promenljivost njegovog predmeta, mada je prirodno da nadvladavaju oni delovi ženskog tela koji su vezani za seksualnost, ili seksualnu upotrebu žene. Ovu misao odražava upravo činjenica da je kod pojedinih latinskih autora izraz »probati« ili »upotrebiti *stidljivost«* neke žene bio sinonim za trošenje njenog devičanstva, to jest njene najveće erotske prednosti.

Seksualna funkcionalnost ženske stidljivosti, odsustvo, kod nje, etičkog i autonomnog obeležja, napokon jasno su potvrđene činjenicom, isto tako dobro poznatom, da žena pokazuje stid kada je muška pažnja upravljena na neku njenu nagost koja, pak, može da bude daleko delimičnija od one koju ona u drugim okolnostima javno pokazuje bez trunke sustezanja: na primer, ona bi se danas stidela da pokaže noge u končanim čarapama podižući haljinu dok će sa bestidnom životinjskom nevinošću ići naokolo u savremenom kupaćem kostimu »iz dva dela« koji pokriva samo nekoliko kvadratnih santimetara njenog tela. Stoga je ispravno istaknuto da ne treba suditi o nedostatku stida po nedovoljnoj obučenosti, budući da su posebni oblici stida potvrđeni i kod naroda koji idu goli, ili gotovo goli kao što se, nasuprot tome, ne sme suditi o prisustvu stida po

prisustvu haljina jer biti pokriven nije nikakva garancija postojanja pravog stida.[75] Dobro je poznato koliko često žena upotrebljava haljine samo da bi izazvala utisak s većom uzbuđujućom aluzivnošću na obećanja svoje golotinje. Montenj je rekao da »ima stvari koje se kriju da bi se bolje pokazale«.

U drugoj svetlosti treba, međutim, gledati na to što je gotovo u celom svetu pojam genitalija spojen s pojmom nečega čega se treba stideti (*putendum,* »le putende«, *les parties honteuses,* itd.). Ali, ovo se širi i na ljubavnu aktivnost, jer, ne samo kada se radi o sjedinjavanju tela već i u daleko manje intimnim ispoljenjima ljubavnici, uopšte, pokazuju stid, a jedan Viko je otišao čak tako daleko da je osećaj da nas je video Bog povezao sa sramotom koja bi, u prapočecima, terala ljudske parove da se kriju kada su se seksualno spajali. U tom kontekstu neka Šopenhauerova zapažanja zaslužuju pažnju. Šopenhauer se pita kako to da krišom čak i sa strahom zaljubljeni razmenjuju već prvi pogled pun želje, kako to da se oni kriju u svojim intimnostima i, reklo bi se, uznemiruju i plaše kada su zatečeni u činu njihovog spajanja, gotovo kao da su uhvaćeni u vršenju kakvog delikta. Šopenhauer ističe da bi sve ovo ostalo nerazumljivo kada se prepuštanje ljubavi ne bi spajalo sa mračnim transcendentnim osećajem krivice, izdaje. Ali, objašnjenje koje on daje je skučeno i neadekvatno. Život bi suštinski bio bol i jad; a pošto bi, po Šopenhaueru, smisao i poslednji cilj svakog *erosa* bio rađanje, zaljubljeni bi se stideli i osećali krivicu pokoravajući se nagonu za rađanjem koji im je dosuđen da bi bol i jad sveta ponavljali u novim bićima. »Da je optimizam u pravu, da je naše postojanje dar neke najviše dobrote obasjane mudrošću koji se prihvata sa zahvalnošću, dakle, dragocena, slavna i radosna stvar, tada bi čin koji je ponavlja trebalo da ima sasvim drugu fizionomiju.«[76] Međutim, sve ovo je nedovoljno ubedljivo. Već je sam Šopenhauerov pesimizam jednostavni proizvod jedne lične filozofije; u svakom slučaju, fenomeni koje on spominje ponavljaju se i u civilizacijama kojima je potpuno stran pesimizam i koje su daleko od dualističkih koncepcija kao što su one koje su u hrišćanstvu stvorile antitezu između duha i »tela«. Ono što je Šopenhauer ispravno istakao pre odgovara izvesnom autonomnom egzistencijalnom događaju u odnosu na koji različite teološke optužbe, kao i one koje polaze od pojma vrline seksualnih odnosa, jesu jednostavna apsolutizovana izvođenja, odnosno postojanja koja više nemaju direktnu vezu sa dubokim značenjem. Zapravo, ovde se radi o mračnom osećaju ambivalentnosti *erosa,* koji, dok s jedne strane zavodi aspektima izvesne opijenosti koja nagoni predosećanje prevazilaženja jedinke kao određenog i podeljenog bića, s druge obuhvata i mogućnost pada, izdaje jedne više vokacije, uzrokuje iluzornost i slučajnost koje mogu da budu svojstvene najuobičajenijem zadovoljenju želje i nagona i, zatim, shodno svemu tome što, polazeći od vrednosti potomstva sve do socijalnih i sentimentalnih činjenica ljubavi u odnosima između dva pola, ima vrednost surogata i odgađanja posedovanja apsolutnog smisla egzistencije. Napokon, ako ne kod žene, makar kod muškarca može da bude reč o mračnom osećaju povrede koju sama želja predstavlja za intimno biće, zbog natprirodnog principa po sebi, svakog puta kada se iz otrova ne izvuće lek, kada iz promene ne proistekne ekstaza, na neki način oslobađajuća. Kao fakti ponašanja nevezanih za neku

---

75 PIoss-Bartels, »Das Weib«, cit., v. I. str. 359.
76 Schopenhauer, »Metaphysik der Geschlechtsliebe«, cit., str: 119, 128—129.

misao, za neki pojam refleksivne svesti, kao daleke senke takvih značenja metafizike seksa, javljaju se, i kod najobičnijih i najaproksimativnijih ljudi, znaci sačinjeni od fenomena seksualnog stida i drugih gore spomenutih događaja. Razumljivi u okviru naturalističko-biološkog poimanja ljudskog bića,[77] ovi događaji jedva dodiruju banalnost različitih »socijalnih« tumačenja, dok treba smatrati čistom fantazijom ono što su psihoanalitičari izmislili tim povodom pozivajući se na seksualne tabue primitivaca i za to vezane nasleđene komplekse u nesvesnom. Jedino tumačenje koje je otišlo malo dublje jeste upravo šopenhauerovsko koje, kao što smo videli, uvodi u igru mračni transcendentalni osećaj krivice; ali ovde, pozivanje na misao da je »život bol« nije manje neadekvatno od onog popularnog tumačenja budizma (uostalom, to mišljenje deli i Šopenhauer), po kojem bi bol egzistencije bio taj koji, na Istoku, podstiče rađanje impulsa za ostvarenjem *sambodija* — prosvetljenja — i *nirvâne*.

77 Može se primetiti da se ovde, iz još jednog razloga, javlja unutrašnja razlika između seksualne funkcije i funkcije ishranjivanja. Da je jedna isto toliko »biološka« i »prirodna« koliko i druga, pri vođenju ljubavi ne bi se javljao veći stid nego pri uzimanju hrane.

28. Značenje orgije

Ostavljajući po strani slučajeve naturalističke regresije (kao u nekim savremenim gotovo nevinim oblicima ženske bestidnosti) ili razvratnog raščinjavanja, jedan od retkih konteksta u kojem se *eros* javlja u golom obliku, bez inhibicije, susreće se u ritualima i kolektivnim orgijastičnim slavljima: iskustva, međutim, koja nas već vode s one strane fenomenologije profane ljubavi i seksualnosti. Na osnovu već rečenog, prirodno je da u takvim slučajevima izostaje ona vrsta nesvesnog »kompleksa krivice« koji se može vezati za upotrebu seksa: jer, tu je već u polazištu osciliranje *erosa* rešeno u sakralnom smislu, smislu koji odgovara njegovim pozitivnim mogućnostima i koji je suprotstavljen požudnoj potrebi pukog pojedinca. I čak među primitivnim narodima, kod kojih inače postoji opšta odbojnost prema otvorenom i očevidnom seksualnom činu, rezultira da je ovaj osećaj odsutan kada je takav čin uključen u odreden kulturni kontekst. Osim ritualne golotinje, kao drugi slučaj kod same žene, pokret zvan u antičkoj Grčkoj αναζυρμα kojim, sledeći božansku paradigmu, ona podiže haljine pokazujući najintimniji deo svog tela, potvrđuje kako sam ženski »funkcionalni stid« može potpuno da izostane posedovanjem sakralne situacije.

Nagoveštaj metafizike orgije ovde može da nađe mesto u svojstvu prelaska sa fenomenologije profane ljubavi na onu koja će biti predmet narednih poglavlja. Zapravo, orgijastički oblici predstavljaju nešto inter-medijalno: ovde su individualne uslovnosti *erosa* prevaziđene, ali, istovremeno, nije reč o nekakvom načinu vođenja ljubavi koji je različit od onog uobičajenog što vodi do ispuštanja sperme u ženskom zagrljaju uz odgovarajuće mogućnosti oplođenja. Što se potonjeg tiče, značajno je, međutim, da su, sudeći po raspoloživim znanjima, u sakrainim kolektivnim orgijama slučajevi oplodnje daleko ređi od onog što bismo mogli očekivati, gotovo kao da seksualna snaga, tu, iznutra, već dobija različito usmerenje.

U orgijastičkom promiskuitetu najneposrednija i najočiglednija svrhovitost jeste neutralizacija i isključenje onoga što se odnosi na »društveno biće« pojedinca. U oblasti same etnologije ideja promiskuiteta kao prvobitnog »naturalističkog« stadijuma dobrim delom je prevaziđena.[78] Zapravo, čak i među divljacima promiskuitet je gotovo uvek ograničen posebnim prilikama vezanim za ritualni element. Bilo da je reč o orgijama primitivnih i egzotičnih populacija, ili pak analognim slavljima zapadnjačke antike, zajednički sadržitelj je privremeno otklanjanje svih zabrana, svih razlika socijalnog položaja i svih veza kojima se obično onemogućava svako ispoljenje *erosa* u elementarnom obliku. Principijelno, promiskuitetom se isključuju ne samo uslovljenosti socijalnog bića pojedinca već čak i one najdubljeg sloja, sloja pojedinca kao ličnosti. On teži, dakle, tako reći potpunom oslobođenju.

Neka od ovih slavlja divljih populacija imala su sezonsko obeležje što je doprinelo jednostranim tumačenjima, i zbog toga što se nije vodilo računa da sve ono što se sreće u području etnologije predstavlja poredak već degradiranih i pomućenih oblika a ne nešto primarno. Bile prisutne ili ne, »magijske« namere u uskom smislu (rituali oplodnje, fertilizacije itd.), osnovni razlog datuma ovih

78 Up. na prim. E. Westermarck, »History of human marriage«, London — New York, 1891, pog. IV—VI

proslava često se vidi u kosmičko-analogijskoj saglasnosti. Tako Julijan Imperator podseća, na primer, da je datum dugodnevice izabran za proslavu pojedinih svetkovina spomenute vrste zato što u toj tački Sunce izgleda da se oslobađa svoje orbite i da se gubi u bezgraničnom: najpogodniji kosmički osnov i »klima« za analognu težnju ka orgijastičkom i dionizističkom oslobađanju. Rimsko ime jedne svetkovine koja je, pored nekih crta, popularističke razuzdanosti, delimično nedvosmisleno čuvala i obeležja orgijastičke klime, saturnalije, na drugi način je značajno. Po popularnom tumačenju, u njima se slavio trenutni povratak u primordijalno doba, čiji je kralj bio Saturn-Kron, doba u kojem nisu postojali ni zakoni ni socijalne razlike među ljudima. Ovo je egzoterični prevod jedne dublje ideje: dato je u vremenskim, istorijskim terminima kao spomen na jednu mitsku prošlost, učestvovanje u jednom stanju koje je, pomalo, iznad vremena i istorije, i koje je predstavljeno u terminima poništavanja socijalnih razlika i stavljanja pod tutorstvo najistinitije svrsishodnosti, one unutrašnjeg prevazilaženja oblika, granice pojedinca kao takvog.

Uopšte, poduprte sakralnim institucionalnim strukturama i hranjene klimom svojstvenom kolektivnom delovanju, orgijastičke svetkovine težile su, dakle, onom delu katarze i pranja od mentalnog, neutralizacije svih onih raslojavanja empirijske svesti posredstvom seksualnosti, za koje smo rekli da može da se ostvari u pojedinim slučajevima intenzivnog profanog *erosa* već u individualnim sjedinjenjima. »Pranje«, termin koji smo upravo upotrebili, dopušta uspostavljanje daljih veza značenja. Naime, u tradicionalnom simbolizmu »Vode« su predstavljale nediferenciranu supstancu svakog života, odnosno života koji je prethodio svakom obliku, dakle oslobođenom svih ograničenja individuacije. Na toj osnovi, u ritualima mnogih tradicija »utapanje u vode simbolizovalo je regresiju u praformalno, potpunu regeneraciju, novo rađanje, budući da je zaranjanje ravno rastvaranju oblika, reintegraciji u nediferenciran svet praegzistencije«.[79] Prema tom značenju, Vode predstavljaju element koji »pročišćava« i koji, u religioznim, egzoteričnim terminima, »pere od greha« i, upravo, ponovo rađa: poznato je kako se baš značenje te vrste, prisutno i u mnogostrukim varijetetima rituala očišćenja od greha, sačuvalo u samom hrišćanskom sakramentu krštenja.

Anticipirajući redosled ideja kojima ćemo se baviti u narednom poglavlju, treba zatim istaći da se u tradicionalnom simbolizmu Vode i ženski princip obožen u terminima jedne Boginje ili Majke javljaju kao usko povezani: arhaični znak za Vode ▾ isti je kao i znak za Ženu i Boginju, ili Veliku Majku, izvučen shematizacijom linija stidnog dela iznad vulve kao i same stidnice. Možemo reći da ovo utvrđuje obeležje svojstveno orgijama u njihovom osnovnom značenju: radi se o izbaviteljskoj regresiji u bezoblično, koje se odvija pod ženskim znakom. Tako, makar uveli događaje koji su i pomalo drugačijeg reda, ne može a da ne bude zanimljivo primetiti vezu koju sa Vodama imaju *ap-sare,* ženski očaravajući entiteti, »nebeske hetere« koje se u hinduističkoj epopeji otelotvoruju i da bi zavodile askete. Rođene iz Voda, njihovo ime potiče od *ap* = voda i *sara,* čiji je koren *sri*, što znači trčati (ovde, u smislu proticati, teći). I, kao analogan kontekst, podsetićemo na drevnu sirijsku razuzdanu svetkovinu Voda, Maiumas, gde su se žene pokazivale gole u vodi, izazivajući opijenost i zanos kod

79 M. Eliade, »Traité d'histoire des religions«, Paris, 1949, str. 168, 173.

onog koji bi tu došao bistrog uma. Treba imati u vidu ovaj posebni momenat koji nije istaknut u tumačenju koji predlaže upravo citirani autor: tumačenje koje je, međutim, u svemu ostalom prikladno, samo ako, za sada, apstrahujemo ono što on kaže o magijskom aspektu, i ne više samo unutrašnjem, orgijastičkog iskustva (o ovom drugom aspektu, reći ćemo u daljem tekstu): »U neposrednoj vezi sa verovanjima u cikličnu regeneraciju — ostvarenu poljoprivrednim ceremonijalom — nalaze se bezbrojni rituali orgije, zablešćujuća ponovna ostvarenja primordijalnog haosa, reintegracija nediferenciranog jedinstva koje je prethodilo stvaranju« — piše Elijade.[80] — »Kao utapanje u vode, orgija poništava stvaranje i, istovremeno ga ponovo rađa; poistovećujući se sa nediferenciranom, prakosmičkom potpunošću, čovek se nada da će se vratiti sebi uspostavljen i obnovljen: jednom rečju nada se da će postati 'novi čovek'.«[81] Imajući u vidu značenje kosmičko-panteističkog otvaranja koje na ovaj način može da stekne i orgija s obzirom na njene efekte kao iskustva pojedinca, ovde, međutim, ponovo dolazi do izražaja ambivalentnost, dvostruka mogućnost, pozitivna i negativna, *erosa*. Naime, iskustva ove vrste mogu da se nađu na liniji ekstatičnih oslobađanja svojstvenih Misterijama Žene i Majke, kojima se suprotstavlja glavni cilj inicijacija slavljenih, pak, pod uranijsko-virilnim znakom. Dodir sa Vodama, sa bez-oblikom, može da ima dvostruki završetak, ako se smatra upravo natprirodnim jezgrom ličnosti, koliko može da razreši toliko može i da rastvori takvo jezgro. To je, na određeni način, video i sam Elijade[82] koji je podsetio na Heraklitovu izreku (fr. 68): »Za duše je smrt postati voda«, što se podudara sa onom iz jednog orfijskog fragmenta: »Za dušu, voda je smrt« (Klem., VI, II, 17, 1). To su izreke koje nalaze svoje opravdanje pozivanjem na solarni ideal, na »suvi put« uranijskog oslobađanja, apsolutnog odvajanja od kruga rađanja, čija je supstanca i hrana, po jednom drugom, više posebnom aspektu simbolizma o kojem smo govorili, mokri princip. Usled toga, tradicionalno je došlo i do diferencijacije simbolizma Voda, a višim Vodama suprotstavljene su niže Vode. Kao što je poznato, takav motiv figurira i u samoj Bibliji a, pozivajući se na njega, Đordano Bruno kaže: »Dve su vrste voda: donje, pod nebeskim svodom, koje zaslepljuju, i gornje, iznad nebeskog svoda, koje obasjavaju.[83] Ne zadržavajući se na ovom momentu, ograničimo se da, za orgiju, potvrdimo značenje jednog međuoblika kod kojeg otklanjanje individualne uslovljenosti i trenutak transcendencije pokazuju, na jednoj višoj ravni, sa već sakralnim osnovom, isto dvostruko lice koje imaju u ljudskoj ljubavi.

80 Ibid., str. 299.
81 Ibid., str. 307
82 Ibid., str. 175–176
83 »Degli heroici furiori«, cit., intr., 22–23

APENDIKS TREĆEM POGLAVLJU

29. Markiz de Sad i »Put Leve Ruke«

Govoreći o sadizmu napravili smo razliku između poremećenog sadizma, potrebe, kod pojedinih neurotičnih ili hereditalno opterećenih osoba, za okrutnošću kao posebnog psihičkog afrodizijaka koji im je neophodan da bi postigli seksualno zadovoljenje, i sadizma shvaćenog kao prirodni element *erosa* koji može da bude posebno aktiviran da bi poveo mogućnosti samog *erosa* s one strane uobičajenih granica.

Treba, međutim, napraviti još dve distinkcije. Na prvom mestu, treba napraviti razliku između sadizma sa seksualnom pozadinom i sadizma u širem smislu, gde pozivanje na seks ili ženu može da izostane, ili pak da figurira samo zavisnim putem, budući da su zadovoljstvo u okrutnosti, zadovoljstvo u zlu i u destrukciji uzeti po sebi i u svim oblicima. Genetsku dedukciju ovog drugog sadizma iz prvog, odnosno iz seksualnog događaja, što je uobičajeno u pojedinim psihologijama a pre svega u psihoanalizi, treba smatrati potpuno neosnovanom. Ne samo to: sam sadizam u opštem smislu ulazi u jednu širu i važniju kategoriju, obuhvatajući daleko kompleksnije fenomene koji se mogu odrediti, u krajnjoj instanci, elementarnim egzistencijalnim usmerenjem. Da bi se pojasnio ovaj momenat treba, pak, isprazniti teren pravljenjem još jedne razlike, to jest suprotstavljanjem iskustava koja, mada granična i problematična, čuvaju nepatvoreno svojstvo, artificijelnosti svojstvenoj onom što se, uopšte, može nazvati perverzijom. Perverzija je kada se oseća zadovoljstvo u vršenju određenih radnji samo zato što su zabranjene, samo zato što se, prema određenom moralu, smatraju »zlom« ili »grehom«. Sam sadizam može da uzme ovu boju. Značajne su, u tom pogledu, Bodlerove reči: »Jedina i najviša naslada ljubavi sastoji se u sigurnosti da se čini zlo. A muškarac i žena od rođenja znaju da u zlu leži svaka naslada«.[84] Sve ono »perverzno« što pokazuje takozvani dekadentizam devetnaestog stoleća (delimično Bajron, zatim Bodler, Barbi d'Orevili, Oskar Vajld, Vilije de L'Il-Adam, Svinburn, Mirbo itd.) ima artificijelno obeležje: sve je to samo književnost i cerebralnost. Ali, gotovo je detinjasto osećati zadovoljstvo za neku stvar samo zato što ona predstavlja »zabranjeno« i zato što čin ima obeležje prestupa. U svakom slučaju, za neke može da bude afrodizijak —a Anatol Frans, pozivajući se na takav redosled ideja, ispravno je napisao: »Smatrajući je grehom, hrišćanstvo je mnogo učinilo za ljubav.« U ovakvu sliku ulazi i sam scenario bogohulnih misa i satanizma, koji je malobrojna publika upoznala kroz dela kao što su na primer ona Uismansova. To je, upravo, slika dekadentizma. Reč je, sad, da se po tom kriterijumu izmeri sadizam, uzet u gore spomenutom opštem smislu. Stoga se pozivamo upravo na onoga koji je dao ime takvoj tendenciji, »božanskom markizu«, Alfonsu Fransoa de Sadu (1740-1814).

Sudeći po ličnosti, više od jednog momenta može da nas nagna na pomisao da je njegov sadizam imao prvenstveno karakter jedinstvene intelektualne perverzije. Istina je da je više nego jednom De Sad, uprkos svom

84 *Oeuvres posthumes,* str. 78.

društvenom položaju, podlegao strogostima zakona i izvesno vreme bio prinuđen da napusti Francusku, ali ono što je moglo da mu se imputira bilo je veoma daleko od svih užasa opisanih u njegovim knjigama. Još uz to, budući da je živeo u vreme terora francuske revolucije, on ni na koji način nije iskoristio izvanredne prilike koje je takav period mogao da ponudi jednom biću željnom krvi i okrutnosti; štaviše, izložio se ozbiljnim opasnostima da bi spasao od giljotine neke prijatelje kao i samu svoju taštu i tasta. Dve glavne ljubavi u njegovom životu bile su sasvim normalne: prema ženi, od koje se odvojio (ali ne zbog sadističkih zloupotreba) i, zatim, prema njenoj sestri, s kojom se zatim sjedinio. Njegov sadizam je stoga bio, u stvari, cerebralan, ili pak zamišljen; sužava se na priče koje je pisao, tako reći zbog mentalne kompenzacije u usamljeničkom životu provedenom u zatvoru i bolnici za umobolne u Šarantonu, gde kažu da ga je zatvorio Bonaparte, mada je u osnovi bio mentalno zdrav, ne zbog stvarnih događaja perverzne okrutnosti već što nije mogao da mu oprosti izvesne pakosne aluzije na njega sadržane u jednoj njegovoj brošuri. Mnogo je bilo žena koje su ga volele i pokušavale da isposluju od Napoleona slobodu za »pauvre marquis«[*] .[85]

Ni analiza De Sadovih dela ne pruža potpuno jednoznačnu sliku. Francuski pisci koji su ga navodno izvukli iz zaborava i ponovo vrednovali, hteli su u njemu prvenstveno da vide branioca *homme naturel-a* ili *homme réel-a,* odnosno čoveka koji se uprkos svemu potvrđuje kao onakav kakav jeste, u integralnosti svojih nagona: čime bi završio na jednoj dosta bledunjavoj ravni. Osim toga, ima tu simptoma čudnih moralizatorskih ostataka, jer se, na primer, ne objašnjava kako je De Sad mogao više nego jednom da upotrebi izraz *nečasnost* da bi opisao sramne radnje koje vrši ovaj ili onaj njegov junak. Ako se zatim pročita ona romansirana priča o istinitim događajima, pod naslovom »La marquise de Gange«, ne samo što se tu susreće sa opisom sakramenta ispovesti i pokajanja dostojnim da bude uvršten u neki religiozni priručnik već se otkriva moralizam koji ide dotle da falsifikuje istinitost događaja, te predstavlja jednog od krivaca kao pogođenog božanskom kaznom dok je on međutim pobegao zakonu i srećno živeo sve do smrti.

Dakle, na neki način treba »izolovati« određenu misaonu nit u delima De Sada ako hoćemo da dođemo do opšteg viđenja života koji treba da posluži kao filozofski osnov i opravdanje »sadizma«. Reč je o ideji da je prevladavajuća snaga u univerzumu sila »zla«, destrukcije, zločina. De Sad prihvata da postoji Bog stvaralac i upravitelj sveta, ali kao zao Bog, kao Bog koji za suštinu ima »zlo« i koji uživa u pakosti, zlodelima i destrukciji, primenjujući ih kao suštinske demente za svoje planove.[86] Usled čega bi nadvladavanje negativnog nad pozitivnim izgledalo kao zakon stvarnosti: priroda nam pokazuje da ona

---

* »Sirotog markiza«.

85 V. E. Dühren, *Der Marquis de Sade und seine Zeit*, Jena, 1901.

86 De Sade, »Juliette, ou les prosperités du vice«, ed. 1797, II, str. 314—350: Postoji » jedan Bog koji je stvorio sve ono što vidim, ali iz zla; on se raduje samo zlu i zlo je njegova suština... U zlu je stvorio svet, i posredstvom zla ga održava, zbog zla ga i ponavlja; prožeto zlom, treba da postoji stvaranje: Ja vidim večno i univerzalno zlo u svetu... Stvaralac univerzuma je najzlobnije, najokrutnije, najstrašnije od svih bića. Postojaće, dakle, posle svih stvorenja koja naseljavaju ovaj svet; i u njega će se sva vratiti«. Navedeno kod M. Praz, »La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica», Milano—Roma, 1930.

stvara samo da bi rušila i da je rušenje njen prvi zakon.[87] Ali, kad se to jednom uvidi nameće se preokretanje svih vrednosti: negativni i destruktivni element za nas treba da ima vrednost onog pozitivnog, kao onog koji je saglasan ne samo prirodi već i božanskoj volji, univerzalnom redu (ili, bolje rečeno, neredu): a onog što, pak, sledi liniju vrline, dobra, trebalo bi smatrat i jednim od onih koji pripadaju protivnoj strani Boga.

Druga logička posledica jeste da će porok i zlodelo, da bi bili saglasni sa prevladavajućom kosmičkom snagom, uvek biti pobedonosni, srećni, nagrađeni, sublimni, dok će vrlina uvek biti frustrirana, kažnjena, bedna, obeležena osnovnom nemoći.[88] Tome se pridružuje sadistički motiv u pravom smislu, naslada i ekstaza koje se vezuju za destrukciju, okrutnost, prekršaj: »Sumnjati da najveća količina sreće koju čovek treba da nađe na zemlji nije neopozivo vezana za zlodelo, isto je kao i sumnjati da je sunce prvi pokretač vegetacije« — piše De Sad,[89] i dodaje: »Oh! kakav je to samo nasladni čin destrukcija. Nema slične *ekstaze* onoj koja se kuša prepuštajući se ovoj božanskoj nečasnosti!«[90] Zadovoljstvo usled destruktivnog čina koje bi htelo da slomi same zakone kosmičke prirode[91] združuje se napokon s nekom vrstom teorije o natčoveku. »Mi smo bogovi«, uzvikuje jedan od junaka ovih romana.

Ako u njima dominiraju situacije seksualnog sadizma, idealno takav sadizam postaje jednostavna epizoda u odnosu na ovu opštu zamisao: koja se pojavljuje kao poremcćaj samo ako se razmatra po sebi; to prestaje da bude ako se oslobodi svog perverznog kolorita i ako se postavi u širi horizont. Kod De Sada, perverzna strana leži u svemu onome što je zadovoljstvo zbog prestupa, zbog zla kao takvog; što, ako dobro uvidimo središnu misao njegove filozofije, implicira, između ostalog, jednu otvorenu protivurečnost. Naime, govoriti loše o prestupu, osećati kao zlo i prestup određene radnje ima smisla samo ako se pretpostavi pozitivan red, priznat zakon, dok, kao što smo videli, za De Sada takav red i takav zakon ne postoje, budući da zlo predstavlja suštinu Boga i prirode. Stoga je ispravno ono što je Prac[92] primetio s tim u vezi, odnosno da, želeći da uživa u zadovoljstvu prestupa, nasilja prema onome što jeste, sadista ne bi imao drugog izbora nego da primenjuje dobrotu i vrlinu, upravo zato što bi one značile anti-prirodu i anti-Boga, pobunu i nasilje protiv onog što bi, prema premisama, sačinjavalo poslednji osnov — zao — stvaranja. Zaista, svaki satanizam, da bi to i bio, pretpostavlja intimno, nesvesno priznavanje svetosti i zakona koje on ruži; može, dakle, da bude sadizam samo u smislu zadovoljstva skrnavljenja, postupajući na određeni način, nečega čemu bi se u *sopstvenoj svesti* suprotstavilo. Postoji suštinska razlika između izvršenja određenog čina zato što se on smatra zlim ili grešnim (što drugi, međutim, iz istog razloga ne bi izvršili) i njegovog izvršenja zato što se to ne oseća ni kao zlo ni kao greh. Ko

87 De Sade, »Justine, ou le malheurs de la vertu«, I, 95—96.

88 De Sad govori o »gubljenju na putu vrline« i kaže da »budući da je vrlina način suprotan sistemu sveta, svi oni koji je slede mogu biti sigurni da će pretrpeti zastrašujuće patnje zbog napora koji će imati da bi ponevo ušli u naručje zla, tvorca i obnovitelja svega onoga što vidimo« (»Juliette«, II, 345—346).

89 »Justine«, II, 117.

90 »Juliette«, II, 63.

91 »Justine«, IV, 40—41.

92 Nav. delo, str. 104.

pozitivno, ne polemički, postupa, o »zlu« ili »grehu« ili prestupu ne bi ni govorio, on u sebi ne bi našao nijedno odredište da bi takvim rečima dao bilo kakvo značenje. Bio bi jednostavno onaj koji se poistovećuje sa jednom od snaga delovanja u svetu.[93]

Sada je potrebno naznačiti mogućnost veoma različitih obzorja za iskustva ove vrste, a mi ćemo to učiniti preuzimajući i ono sto smo već spomenuli govoreći o metafizici bola. De Sad nije bio prvi koji je istakao značenje i opseg koji ima u svetu destruktivni element. Samo to što je iz ovoga izvukao osnov za neku vrstu kontrareligije, samo jednostranost i »perverznost« daju specifično obeležje njegovim idejama. U jednoj potpunoj zamisli, razlikuju se tri aspekta u stvaranju i u njemu se potvrđuju: moć koja stvara, moć koja očuvava, moć koja uništava, što odgovara poznatoj hinduističkoj trijadi Brahme, Višne i Šive. U apstraktnim teološkim terminima, ista podela na tri nalazi se u zapadnjačkoj ideji božanstva u svojoj trostrukoj funkciji stvaranja, očuvanja i ponovnog vraćanja sebi onoga što je stvorilo. Ali, u izvesnom pogledu, odnosno s dinamičke i imanentne strane, ponovo se vratiti sebi može da bude istovetno uništenju, Šivinoj funkciji ako se u božanstvu uviđa beskonačnost, ono što u njegovoj suštini transcendira svaki oblik, svaki zakon, svaku konačnost. Na toj osnovi definiše se takozvani »Put Leve Ruke«, tantrička *vâmâcâra.*[94] Na Zapadu drevni preorfejski dionisizam, religija Dionisa kao »Velikog Lovca koji preokreće svaku stvar«, na Istoku upravo šivaizam i kultovi vezani za *Kālī*, Durgu i druga »strašna« božanstva, koja nalaze svoj pandan u drugih naroda, isto tako karakteriše priznavanje i egzaltacija svega onoga što je uništeno, prestup, razjarenost; i oni su znali za oslobodilačku ekstazu koja sve to može da izazove, često sa uskim referencama na orgijastičko iskustvo: ali, za razliku od De Sada, bez ikakve nijanse svetogrđa, već u jednom ritualnom, žrtvenom i preobražavajućem okviru.

U poznatom tekstu, koji u Indiji gotovo da ima značaj i popularnost jedne Biblije, *Bhagavad-gita,* osnov »Puta Leve Ruke« dat je upravo u strogo metafizičkim i teološkim terminima. Tu se kaže da Božanstvo u svom najvišem obliku (u »univerzalnom obliku« koji se, kao posebna privilegija, otkriva za trenutak ratniku *Arjuni*) može da bude samo beskonačnost, a beskonačnost može da predstavlja samo krizu, destrukciju, razbijanje svega onoga što ima konačno, uslovljeno, smrtno obeležje: gotovo kao suviše visoki napon koji gromom pogađa kružni tok u koji je uklopljen. U toj meri se smatra da vreme, shvaćeno kao snaga koja menja i uništava, na izvestan način inkarnira takav aspekt božanstva kao transcendentnosti. Posledica je, prema tome, da upravo u trenutku svake destruktivne krize može da bljesne najviša stvarnost, zastrašujuća veličina koja transcendira čitavo ispoljenje. A zanimljivo je istaći da, u upravo navedenom tekstu, ovo viđenje nije usvojeno radi opravdanja zla ili

93 Tip necerebralnog sadiste, već pravog autora nečuvenih okrutnosti i perverzija bio je maršal Žij de Re, koji se već borio pod Jovankom Orleankom. Na stranu činjenica da nam se on predstavlja kao neka vrsta opsednutog, čak je i on umro u savršenom pokajanju. Oskar Vajld, apologeta pervertiranosti, zbog svega onoga na šta se ova kod njega praktično svodila — homoseksualnost s jakim estetizirajućim bojama — kajao se u zatvoru: dok njegovog junaka, Dorijana Greja, vidimo kako neprestano postupa sa svešću da čini zlo, dakle, priznajući, uprkos svemu, suprotnost kao dobro.

94 O Putu Leve Ruke up. J. Evola, »Lo Yoga della potenza«, Roma, 1968.

pervertiranosti već da bi se metafizički potvrdilo ratničko junaštvo, naspram svake humanitarnosti i sentimentalizma. Sam Bog podstiče ratnika *Arjunu* da ne okleva da se bori i udari. »Oni koje ćeš ti ubiti — kaže on — već su ubijeni u meni: ti si samo sredstvo.«[95] U svom herojskom zanosu, koji treba da zanemari sopstveni i tuđi život, i koji će potvrditi vernost sopstvenoj prirodi u onome ko je rođen u ratničkoj kasti, *Arjuna* će odražavati samu moć, ogromnu i zastrašujuću, transcendentnosti koja sve lomi i sve gazi, i kojom se predoseća apsolutno oslobođenje.[96] S obzirom na sve to, kao i na postojanje odgovarajuće potvrđene tradicije, u grupu božanskih oblika opijenosti, ili »manija«, o kojima govori Platon, uvrstili smo i onu, koju on nije uzeo u obzir, sa herojsko-ratničkom osnovom u pravom smislu. Napokon, treba imati na umu da takvo stanje aktivne i preobražavajuće egzistencije živi i bljeska i u vrhunskim momentima žrtvenog iskustva, u izvršenjima krvavih žrtvovanja, posebno ako se vrše pod znakom »strašnih« božanstava, ili aspekata božanstava, kao što su ona prethodno navedena.

Poslednji odjek ove tradicije nalazi se kod Novalisa. Već smo rekli kako je Novalis intuitivno naslutio fenomen transcendentnosti koji može da se krije u patnji i u samoj bolesti. Po Novalisu, priroda se koristi »zlom« da bi očitovala slobodu, samovolju. »Kad čovek htede da postane Bog, on počini greh.« Uzrok prolaznosti, nepostojanosti i same smrti trebalo bi videti u duhu, u činjenici da je za prirodu vezan duh shvaćen kao jedno s-one-strane-prirode, kao transcendentna, iscrpljujuća i dekondicionalizujuća snaga. Takvi »negativni« fenomeni ne potvrđuju, dakle, moć prirode nad duhom, već pre duha nad prirodom; »proces istorije je izgaranje« — kaže Novalis — smrt može da predstavlja čak pozitivnu granicu ove transcendentnosti jednog života s one strane života.[97] Mogu se navesti i ove Šlegelove reči: »Samo u entuzijazmu rušenja otkriva se smisao božanskog stvaranja. Samo usred smrti bljeska večni život«.[98]

Ova pozivanja nisu baš lišena senki, usled toga što kod Novalisa izostaje vezivanje za bilo koju tradiciju na samoj liniji »Puta Leve Ruke«; tako, kod njega sve ostaje na ravni pukih filozofskih intuicija, bez praktične protivteže. Kod »božanskog markiza«, De Sada, ništa, pak, nije više božansko, daleki odrazi jednog takvog opasnog znanja javljaju se kao sasvim iskrivljeni i satanizirani. Čak i tamo gde izgleda da se intuitivno naslutilo prvenstveno uništenje svih granica, samo se slavi neka vrsta mračne natčovečnosti, u kojoj nema svetla: savremeni komentatori, kao Bataj i Moris Blanšo, znali su samo da govore o »najvišoj« usamljenosti« kada De Sadov čovek neumoljivo dovodi do vrhunca sve ono što je nasilje i uništenje. Ali, specifična veza između mistike negacije ili destrukcije i seksualne sfere koja se kod De Sada uspostavlja nije stoga manje značajna. Vrativši suštinsko na svoje pravo mesto, nalazimo pozadinu u kojoj se integrišu određeni granični aspekti samog erotskog iskustva i dobijamo priliku da u njemu jasno razlikujemo ono što je perverzno od onoga 'to to nije.

95 To je protivteža onome što kaže De Sad (»Justine«, II, str. 249): »Ako je destrukcija jedan od zakona (prirode), onaj koji ruši, dakle, pokorava im se.«

96 O svemu ovome: *Bhagavad-gita*, IX, passim i 33.

97 Ed. Heilborn, v. II, str. 230, 650, 586, 502 i d., 514

98 F. Schlegel, »Kritische Schriften«, (ed. Rasch), München, 1956, str. 101

Budući da je gledište koje se u ovom delu prevashodno sledi ono »Puta Leve Ruke«, bilo bi korisno dodati još neka znanja o kosmološkoj podlozi koja je svojstvena takvom putu u hinduističkoj tradiciji. Njihovo polazište je sazdano od učenja o cikličnom razvoju ispoljenja, koji bi obuhvatao dve suštinske faze ili aspekta, *pravrtti-marga* i *nivrtti-marga.* U prvoj fazi apsolutni duh se određuje, okončava se, vezuje se za oblike i razgraničenja (»ime-i-oblik«, *nama-rupa)* koja su vidljiva u svim stvarima i bićima koji nas okružuju. Ovaj proces se razvija sve do određene granice, iza koje se pravac preokreće i sledi drugu fazu, *nivrtti-marga,* u smislu povratka, revulzije svega onoga što je konačno, oblikovano i ispoljeno, prekida odnosa poistovećenja identifikacijom duha, svojstvenom prethodnoj fazi.[99]

Brahma i Višnu, shvaćeni, jedan kao bog koji stvara, drugi kao bog koji održava, vladaju u *pravrtii-margi.* Šiva vlada u *nivrtti-margi.* Što se nastrojenosti tiče, dubokih vokacija i sklonosti, »Put Desne Ruke« *(dakshinacara)* vezuje se za prvu fazu; »Put Leve Ruke« *(vamacara)* vezuje se za drugu fazu. Kreativnom, pozitivnom i konzervativnom aspektu ispoljenja odgovaraju određeni zakoni, određene norme, i određeni kultovi; kao etika, ovome odgovara etika vernosti sopstvenoj prirodi *(svadharma)* u okviru tradicije. U drugoj fazi put je suprotan: to je odvajanje, revulzija svega ovoga. Zbog ovog odvajanja, dva oblika su moguća; jedan asketski, drugi rušilački i rastapajući. Potonji je taj koji označava *vamacaru,* »Put Leve Ruke« u pravom smislu, vezan i za tantričku praksu takozvanog »tajnog rituala« *(Pancatattva),* dok je asketski pravac predstavljen Laya-yogom, ili Jogom rastvaranja. Termin *vama* (levi), od *vamacare,* u nekim tekstovima se tumači i u smislu »protivan«: podrazumeva se suprotstavljanje svemu onome što je svojstveno *pravrtti-margi,* kreativno-konzervativnim aspektima ispoljenja, i, dosledno tome, sklonost, osim za odvajanjem, preziranjem svakog zakona i norme, etika antinomizma ili, bolje, anomije onoga koji se stavlja pod znak *nivrtti-marge.* Tehnički, »metoda koju naznačuju učitelji (ovog puta) jeste upotrebljavanje snaga *pravrttija* (snage svojstvene pozitivnoj i vezujućoj fazi ispoljenja) tako da ih učine samorastvorljivim«.[100] *Siddha,* odnosno adept u takvom pravcu, ne zna za zakone, naziva se *svecchacari,* ili »onaj koji može da radi sve što hoće«.

Još jedno opšte utvrđeno tumačenje *vami*-ja, levih, jeste »žena«: što se posebno odnosi na ulogu koju upotreba žene i orgijazma (tantrička *pancata-ttva,* osim upotrebe žene, kontemplira i upotrebu opijajućih napitaka) može da ima na »Putu Leve Ruke«. U toj meri, da se u jednoj tehničkoj referenci takav

---

99 Takvo viđenje odgovara plotinovskoj teoriji *proodosa i epistroféa*, a druga od tih faza nalazi svoj pandan u onome što će stoici nazvati *ekpurosis* a prvi hrišćanski pisci *apokatastatis pantos*. Značenja o kojima je reč u ovim poslednjim koncepeijama materijalizovana su, međutim, u obliku događaja smeštenih na kraju vremena.

100 Ovo se može up. s rečima Valentina Gnostika (apud Mead, cit., str. 224): »Od početka bejaste besmrtni i deca Života – Života sličnog onom koji uživaju Eoni. A ipak hteli biste da podelite smrt među vama, da biste je raspršili i rasuli; tako da smrt može da umre u vama i vašom rukom; jer *ukoliko vi ne rastvarate svet i niste rastvoreni, gospodari ste čitavog stvaranja i čitavog rušenja*«. Za reference »ulevo« u kabalističkoj tradiciji, up Agrippa (»De occulta philosophia«, III, 40), koji obaveštava kako kabalisti razlikuju dva aspekta božanstva, jedan je nazvan *phad*, leva ruka i mač Gospodnji, i njemu odgovara pogibeljni znak koji je utisnut u čoveku, putem kojeg su mu sva stvorenja, po pravu, podređena; drugi aspekt nazvan je *hased*, milostivost, desna ruka, i to je, pak, princip ljubavi.

put čak smatra sinonimom *lata-sadhane,* termina koji uključuje aluziju na poseban položaj koji, u ovim hinduistiekim sredinama, poprima žena u magijskom snošaju.[101]

Prirodno je da sledbenici svakog od ova dva puta veličaju onaj koji su odabrali, a osuđuju drugi. Na primer, tantristi kažu da je razlika izmedu »Puta Leve Ruke« i onoga »Desne Ruke« ista ona koja postoji između vina i mleka.[102] U svakom slučaju, dva puta se mogu smatrati različitim metodama za ostvarenje jednog jedinog cilja, tako da se radi samo o utvrđivanju od slučaja do slučaja koji od dva puta pristaje naklonostima i sopstvenoj prirodi svakog. U tom pogledu je Vudrof ispravno primetio da bi umesto o »zlu« svako trebalo da govori o »onome što za mene nije pogodno«, a umesto o »dobru« o »onome što mi je pogodno«; što se poklapa sa drevnom izrekom: *non licet omnibus Citheram adire.*

Napokon, umesno je podvući da »Put Leve Ruke» može da bude sadržan i na opštoj ravni koju označuje *Bhagavad-gita,* gde se, na primer, govori o putu svojstvenom ratniku, bez seksualnih ili orgijastičkih povezivanja bilo koje vrste. U samoj *Bhagavad-giti* takav put se upoređuje, po svom najvišem cilju, s putem vernosti sopstvenom načinu postojanja i ritualizovanja ili sakralizovanja egzistencije (odgovarajuća formula je: *tat madarpanam kurushva),* odnosno upravo sa *dakshi-nacarom,* s »Putem Desne Ruke«.

101 O svemu ovome: J. Woodroffe, »Shakti and Shâkta«, London—Madras, 1929, str. 147 i d.
102 Ibid., str. 153.

30. Raspućin i sekta klistija

U vezi sa onim što je rečeno u poslednjem odeljku ovog poglavlja, može biti zanimljiv kratak osvrt na orgijastičke događaje u kojima, uzetim zajedno, čudno figuriraju raznovrsni faktori erotske transcendentnosti, što smo odvojeno ispitali baveći se pojedinim graničnim oblicima profane seksualne ljubavi. Reč je o ritualima koji su se praktikovali u ruskoj sekti klistija, čuvanim u najstrožoj tajni. Propisi i ideje sekte nisu smeli da se otkriju nijednoj profanoj osobi, ni sopstvenom ocu ni sopstvenoj majci; spolja, propisivalo se neudaljavanje od pravoslavlja, ali ono se smatralo »lažnom verom«.

Prethodno treba napomenuti da događaji, na koje aludiramo, figuriraju u jednoj posebno veštačkoj i hibridnoj celini. U degradiranim, neotesanim i popularnim oblicima, u ritualima klistija sačuvali su se ostaci prehrišćanskih orgijastičkih ceremonija koji su izgubili svoju prvobitnu i duhom srodnu podlogu da bi, međutim, paradoksalno pripojili neke motive nove vere. Dogmatska pretpostavka sekte jeste da je čovek potencijalno Bog. On može da postane toga svestan, i da to zapravo i bude, ostvarivši, ako je muškarac, Hristovu prirodu (otud naziv sekte), a ako je žena, prirodu Device, kada, posredstvom tajnog rituala, izaziva preobražavajući silazak Svetog Duha. Učesnici, muškarci i mlade žene, nose samo belu košulju, na potpuno golom telu (ritualna golotinja). Izgovaranjem dozivajućih fòrmula započinje kružni ples, muškarci oblikuju krug u središtu koji se brzo okreće u smeru Sunca, a žene, međutini, prave krug izvan prvog, koji se kreće u pravcu suprotnom od kretanja Sunca (ritualno pozivanje na kosmičku polarnost koju održavaju polovi). Pokret postaje sve vrtoglaviji i silovitiji, sve dok se neki čianovi ne izdvoje iz kruga i počnu odvojeno da plešu, kao drevni *vertiginatores* i arapski derviši, takvom brzinom — kaže se — da se ponekad ne razlikuje više lik, padajući i ostvarujući se (ples kao tehnika ekstaze). Primer deluje zarazno, pandemijski. Kao poslednji faktor egzaltacije, uključuje se bičevanje, uzajamno bičevanje učesnika, muškaraca i žena (bol kao erotsko-ekstatički faktor). Na vrhuncu takve egzaltacije počinje da se predoseća unutrašnji preobražaj, skorašnji, dozivani, silazak Svetoga Duha. U tom momentu muškarci i žene se skidaju cepajući sa sebe bele ritualne košulje i promiskuirano se sparuju; uključivanje seksualnog iskustva i traume snošaja vode, naime, ritual do svog graničnog intenziteta.[103]

Hibridnost ovih rituala javlja se u činjenici da je u njihovom središtu mlada žena, koja se svaki put iznova bira, u kojoj se vidi »personifikacija božanstva i, isto tako, simbol rađajuće snage«; ona postaje obožavana bilo kao Majka Zemlja ili Sveta Devica hrišćana. Pojavljuje se potpuno gola, na kraju tajnog rituala, da bi vernicima podelila zrna suvog grožđa, u smislu sakramenta.[104] Ovaj detalj omogućava lako prepoznavanje u tajnim cere-

---

103 Up. N. Tsakni, »La Russie sectaire«, Paris, 1888, IV, str. 63—73; K. Grass, »Die russischen Sekten«, Leipzig, 1907—1909. Analogijom, mogu se navesti rituali grupa derviškog pravca međ mavlavima i icavima, gde pesme, koje obično opevaju ljubavnu opijenost, i vino nagone na ples; medutim, treba se, koliko god je to moguće, suzdržati od svakog pokreta; samo kada impuls postane neodoljiv, učesnici, koji već sede u krugu, dižu se i počinju da plešu okrećući se oko sebe ili učestvujući u krugu. Tada, neprimetno, ili pak na znak šejha prelazi se na prizivanje, na osnovu odredenih formula (*dhikr*) (Y. Millet, »De l'usage technique de l'audition musicale«, u »Études Traditionnelles«, br. decembar 1955, str. 353—354).

104 Tsakni, nav. delo, str. 72—73.

monijama klistija produženja drevnih orgijastičkih rituala koji su se slavili u znaku misterije Velike htonične Boginje i »gole Boginje«.

Zanimljivo je istaći da je u sekti seks bio strogo ograničen na ovu ritualnu i ekstatičnu upotrebu; naime, sekta u svakom drugom pogledu propoveda strogi asketizam, osuđuje svaku telesnu ljubav, čak toliko da žigoše sam brak. Zapravo, po svemu ostalom ona predstavlja upadljivu analogiju sa još jednom slovenskom sektom, sektom skopaca, kod kojih asketizam ide dotle da propisuje kastriranje muškaraca i žena, mada zadržavajući prvobitnu podlogu, utoliko što u ritualima skopaca isto tako figurira, kao središte, mlada gola žena. To je verovatno odjek kulta svojstvenog jednom drugom obliku misterija Velike Boginje, frigijske Kibele, kulta koji se često spajao sa analognim sakaćenjima izvršenim u ekstatičkoj pomami.

Starec Gregorij Jefimovič, zvani Raspućin, pripadao je sekti klistija. U ovom liku, o kojem se toliko govorilo, sačuvale su se raznovrsne crte mističkog orgijazma. Već je značajno to što je titula *stareca,* sveti starac, dopuštala vezivanje za nadimak Raspućin, koji potiče od *rasputnik* = razuzdan, i koji je on zauvek zadržao. Kod Raspućina nije lako odvojiti ono što je stvarnost od legendi koje su stvarali bilo njegovi obožavaoci ili njegovi neprijatelji. Prisustvo izvesnih natprirodnih moći u sirovom liku ovog sibirskog seljaka, ipak je neosporno; ako ništa drugo, to pokazuje njegov kraj: velika doza snažnog otrova, kao što je cijankalij, nije uopšte delovala na njega i on se podigao uprkos hicima iz pištolja koji su u njega ispaljeni iz blizine, tako da je na kraju morao da bude masakriran. »Raspućinova religija« bila je u stvari prožeta gore navedenim motivom. Njegove su reči: »Došao sam da vam donesem glas naše svete Majke Zemlje i da vas naučim blaženoj tajni koju mi je ona prenela, o posvećenju kroz greh«[105] — u čemu zapravo vidimo vraćanje teme Velike Majke (Majke Zemlje) u hibridizaciji sa hrišćanskom koncepeijom grešnosti tela. U suštini, razuzdano iskustvo seksa — »okršaj greha« i takozvani *svalnji greh* — koncipirano je kao sredstvo »mučenja« čiji je pozitivni efekat »mistična smrt«, tako da se sa svakog snošaja skida nečisto obeležje i u pojedincu proizvodi »čudesni preobražaj«.[106] Na ovoj ravni, snošaj je postajao neka vrsta preobražavajućeg sakramenta i put učestvovanja. U objektivnim terminima, to jest van moralnih referenci, »posvećenje posredstvom greha«, koje najavljuje Raspućin, poziva se na ovo značenje. Što se njegove moralne i hrišćanske interpretacije tiče, treba se, pak, manje ili više vratiti onom luteranskom *pecca fortier* i zamisli, koju je propovedao sam Avgustin, po kojoj vrlina može da postane greh ako je prožeta ponosom palog stvorenja, koje iz nje izvlači diku.[107] U tom kontekstu, popustiti

105 R. Fülöp-Miller,»Le diable sacré«, Paris, 1929, str 45, delo iz kojeg vidimo i podatke koji slede.

106 Ibid., str. 202; up. i str. 31—33.

107 Aludiramo na traktat »Contra advers, legis« (I, 26–28), gde se Avgustin pita kako to da Bog dozvoljava da devojke budu silovane u vreme ratova i nereda. Na stranu nedokučivost božanskih puteva i nagoveštaj o eventualnim nadoknadama za zemaljske patnje u onostranosti (ako se pretpostavi da se kod silovane devojke sve svodi na patnju), Avgustin postavlja pitanje da li su se možda te device ogrešile ohološću, iznoseći na videlo svoju vrlinu. Zna se da bi za Avgustina vrline stečene samo ljudskim snagama, bez učešća božanske milosti, kao što je slučaj kod »pagana«, bile »veličanstvene mane«. Luteransko *pecca fortier* propisuje da se ne pruža otpor grehu, da mu se prepusti do dna, i da se u sopstvenom preziru i ispovedanju o sopstvenoj nemoći nada spasonosnoj božanskoj milosti.

telu bio bi način poniženja, uništenja ponosa Ja — »mračnog despota» — čak i u njegovim poslednjim ostacima, sazdanim upravo od ponosa zbog sopstvene vrline. U egzistencijalnim, a ne moralnim, terminima, ponižavanje ponosa slobodnim prepuštanjem seksu i ne pružanjem otpora, »ogrešenjem«, ima, međutim, srodnosti sa ograničenjem pojedinca kao određenog bića koje se razbija posredstvom posebnog, paroksističkog iskustva *erosa*.

Raspućin, kao ličnost i po ponašanju, bio je pre odbojan nego privlačan; uticaji različitog reda, makar delimično genetički vezani za iskustva klistija i verovatno zasnovani i na njegovim izuzetnim predispozicijama, predstavljali su osnov njegove moći i njegovog čara, vršeći te uticaje čak i u krugovima visoke ruske aristokratije, inače nepristupačne jednom prljavom i primitivnom seljaku. Bez obzira na to, kod Raspućina se nalazi izvesna privrženost tehnikama klistija, s obzirom da se on često koristio plesom koji je smatrao delom celine koja kulminira u snošaju: dajući prednost ciganskoj muzici, koja, kada je autentična, spada u retke koje čuvaju i frenetičnu i elementarnu dimenziju. Postoje izveštaji o tome da su žene sa kojima je, ukoliko ih je smatrao dostojnim da s njim obavljaju ritual, Raspućin plesao »zaista imale osećaj da su pod mističnim uticajem, o čemu je *starec* često govorio«. Kako bi ritam postajao frenetičniji, primećivalo se kako »lice plesačice počinje da gori, kako joj se pogled malo-pomalo zastire koprenom, kako joj kapci postaju sve teži i, na kraju se sklapaju«. Tada bi starec odvodio sa sobom ženu, gotovo bez svesti, da bi se s njom sjedinio. Najviše čega bi se žene, sećale posle onoga što bi tada usledilo bila bi jedna gotovo mistična ekstaza. Bilo je, ipak, i onih na koje je to ostavljalo utisak dubokog užasa, a tu se ubraja čak i jedan slučaj poluludila do kojeg je došlo na kraju.[108] Na osnovu onoga što je već rečeno, mogućnost ovog dvostrukog efekta čini se, ipak, prirodnom.

108 Fülöp-Miller, nav. delo, str. 268—269

POGOVOR

Uvod u delo Julijusa Evole

Svet Tradicije načelâ, vrlinâ i vrednosti koje osvetljava, rehabilituje i razvija katedra Julijusa Evole (1898—1974) — polarno je udaljen od modernog, pa je stoga nedostupan optikama kakve nude ili nameću vladajuće škole usmeravanja ljudskog. Već i sama moderna *forma mentis* je prva i gotovo nesavladiva prepreka razumevanja a pogotovu življenja Tradicije o kojoj svedoči Evolino delo. Pri kraju najprodornijeg istraživanja misterije Grala, templarskog i gibelinskog nasleđa, Julijus Evola opaža »da je i u jednostavnom domenu ideja karakter vladajuće kulture danas takav da većina nije u stanju da stvori nijedan koncept o čemu je tu reč.«[1] Izložene činjenice ukazuju i na težinu zadatka uvođenja u delo Julijusa Evole. Svaki verodostojni korak ka središtu Tradicije sadržane u Evolinom delu izaziva kvalitativni preobražaj duha i duše, udaljavajući nas od »jednodimenzionalnog univerzuma« (Markuze), u kome su čoveka zatočile moderne ideologije i demonija ekonomije. Jedinu podudarnost između Evolinog puta ka Tradiciji i moderne mreže vavilonskih komunikacija opažamo na samom početku njegove duhovne pustolovine pa je stoga uputno započeti uvođenje upravo na toj tački saglasnosti pojedinog i opšteg iskustva. U pitanju je iskustvo modernog nihilizma.

Duhovnu pustolovinu Evola je započeo pristupivši najradikalnijim nihilističkim pokretima moderne kulture, dakle dadaizmu i futurizmu.[2] Pod svetlom iskustva metafizičkog alpinizma[3] da »od *zadnjeg koraka zavisi prvi«* (Domal) možemo lakše razumeti razloge Evolinog posvećenja nihilističkoj istorijskoj »avangardi«: osnovni pokretač je nepokolebljivi genetski poriv potvrđivanja volje i moći jastva koje se nije moglo prepoznati u idejama, figurama i uzorima kulture »trećeg staleža«. Logični i prirodni ishod takvog protivurečja između jastva i okoline bio je izbor nihilizma kao pukog sredstva krčenja puta ka horizontima slobode postvarenja zatočenih mogućnosti metafizičkog sastojka ljudske »mešavine« (Platon). Za razumevanje takvog izbora uputan je i Evolin »zapis za prijatelje« iz 1921. godine. Posle iscrpljenih mogućnosti kulture — od Vagnera, Remboa i Debisija, do Ničea, Berklija i Kanta — Evola opisuje stanje nezadovoljenog duha sledećim rečima: *»Tod und Verklärung*. Svi smo mi mrtvi, ugljenisani, raspadnuti: u nezajažljivoj žeđi jednog Fausta iscrpli smo sva iskustva, iscedili do poslednje kapi sve strasti... U iskušavanjima te zakrvavljene i izmućene epohe patili smo zbog svih smrti, živeli smo iluzije svih svetlosti. Sad sve to više ne postoji... Sad znamo da je *bilo nešto drugo* što je naše pijanstvo skrivalo, sad osećamo da su osećajnost, vera, ljubav i humanost bolesti: sve ono što je za druge život i stvarnost — spalo je zauvek, poput prljave, oznojene i pocepane odeće, sa tela svetlosti. Ljude koji se smatraju živim vidimo kao mrtve lutane, nakaze i trgovce. To nije pesimizam: reč je o tome da smo videli. U bednom saznanju pronašli smo našu stvarnost, *ja*

1 Julius Evola: *Il Mistero del Graal*, Rim, 1972 (1937).

2 Taj period Evolinog stvaralaštva reprezentuju: *Arte astrata* (sa teorijskom ekspozicijom, 10 poema i 4 kompozicije), Cirih-Rim, 1920; *Le parole obscure du paysage intérieur* (poema za 4 glasa), Cirih, 1920.

3 Julius Evola: *Meditazioni sulle vette,* Đenova, 1978.

koje je izvan svakodnevnog života, iluzija i bolesti i sveg ostalog: i otuđenja i neposedovanja svih stvari koje se zovu duhovnim: misao, osećajnost, vera.«[4]

U istom zapisu, nešto dalje, Evola ispoveda smisao ovog bavljenja umetnošću: »Ja sam neiskren: do mojih poema stalo mi je kao do laka za nokte; slike stvaram zbog taštine, pišem zato što nemam šta drugo da radim i zbog *réklame,* ja sam *rastaqueuère* duha i polažem moju stvar u beživotni oblik, polažem moju stvar u ništa: *Ich Habe mein Sache auf nichts gestellt.«*

Ako proučimo Evoline poeme, slike i ispovesti, možcmo uočiti bitnu odliku njegovog duha koja ga je visoko izdvajala iz »avangardne« gomile: on je posedovao nihilizam kao sredstvo reintegracije jastva meta-nihilisličkom, transcendentnom »telu svetlosti«, dok su ostali bili posednuti nihilizmom, kao veštački ili autentični medijumi. Evolino iskušavanje nihilizma bilo je neuporedivo obimnije, verodostojnije i opasnije, obuhvatajući velike raspone ništenja, od eksperimenata sa opijatima i narkoticima, do praga samoubistva, gde su ga možda doveli i primeri Vajningera i Mikelštatera, koje je sledio. Samo zahvaljujući izvanrednoj budnosti uma, neustrašivosti duše i snazi tela, Evola je uspeo da prođe kroz najgora iskustva nihilizma neozleđen, da odoli vrtlozima koji su vodili ludilu ili samoukinuću. U osvrtima na iskustvo magnetizma ideje samoubistva Evola je ukazivao na spasonosnu ulogu lektire jednog Budinog govora »plemenitom sinu«, upućenom Buđenju, o nizu iluzornih identifikacija jastva kojih se mora osloboditi: od sopstvenog tela i osećanja, preko elemenata prirode i bogova, do »svega«, do krajnjeg ispita, dakle do ideje ukinuća: »Onaj koji uzima ukinuće kao ukinuće i uzevši ukinuće kao ukinuće misli ukinuće, misli o ukinuću, misli na ukinuće, misli 'Moje je ukinuće' i raduje se ukinuću — taj, ja kažem, ne poznaje ukinuće.«[5]

Ovaj govor izazvao je u Evolinom duhu presudno prosvetljenje: »Osetio sam da je poriv ka izlasku i samouništenju bio zapravo ograničenje, 'neznanje' suprotno istinskoj slobodi. U tom momentu, u meni je izvršen preobražaj i svanula je odlučnost sposobna da odoli svakoj krizi«.[6]

Od filozofije do znanja

Zahvaljujući otvorenosti uma *(nous)* za svetlosti inteligibilnog sveta i postojanosti duhovne virilnosti, Evola je brzo prozreo opsenarsku i vampirsku prirodu ideja i predstava sticanih na putevima nihilizma. U traganju za istinskim uporištem transcendencije i afirmacije verodostojnog jastva i odgovarajuće slobode, Evola se iz umetnosti prestrojio na put filozofije, jer njena formalna disciplina mišljenja i zaključivanja pruža bolje odbrane od samoobmana i fantazmi senzibilnog sveta. Izloženi ciljevi traganja, karakterne sklonosti i »duh vremena«, usmerili su Evolinu duhovnu pustolovinu ka idealizmu, izvedenom iz postkantovske kritike saznanja. Evolina filozofska dela svedoče o najdalekosežnijem prodoru koji je do krajnjih granica razvio mogućnosti sadržane u preracionalnim premisama idealizma: »U negaciji svakog 'drugo', kao rezultatu logičkog istraživanja mogućnosti saznanja i,

4 Julius Evola: *Note per gli amici*, u »Bleu« br. 3, Mantova, 1921.
5 *Maijhimanikâyo*, I, 1.
6 Julius Evola: *Il Cammino del Cinabro*, Milano 1972 (1963).

istovremeno, kao nužni uslov sistema apsolutne izvesnosti — jeste pojava, odražena u svetu ideja, dubokog poriva bitka ka vrednosti i vladavini koji je probudio čoveka. Dakle, više nego jednim aspektom Niče, Vajninger i Mikelštater daju njihov smisao Dekartu, Berkliju, Kantu i Fihteu«[7]

Ipak, razmatrajući krajnje domete idealističkih preduzeća, Evola je uočio da ih sve karakteriše izdaja osnovnog, preracionalnog poriva i regresija u svet samoopsena, od lažnih sloboda do surogata »ja«, pukih hipostaza logičkog subjekta, zvanih »misao uopšte« (Kant), »apsolutno Ja« (Finte), «Ideja« (Hegel), »Znanje« (Veber) ili »čisti Čin« (Djentile). Dakle, Evolin filozofski *Sturm und Drang* je sagoreo sve spekulativne konstrukcije idealističke misli vatrom imanentne kritike ali i žarom intuicije metafizičkog cilja. »Čovek ne počinje niti se okončava čovekom, premda su moderni — osim himera vere i intelektualnih konstrukcija, koji čine deo onog sto je samo ljudsko — svedeni na nemogućnost da znaju išta drugo. Mi smo ljudskom statrsu vratili smisao jedne epizode, jedne mogućnosti. Dve velike epohe — koje nazivamo epohom 'spontanosti' i epohom 'vladavine' — u našoj fenomenologiji se prostiru kao materija mogućih iskustava i kao mogući modusi bitka sa ove i sa one strane čoveka. Mišljenje idealista da proces duha, dospevši do filozofije, umetnosti, religije ili etičnosti apsolutne Države (do 'objektivnog duha'), doseže vrhunac te se tu zaustavlja — po nama, odaje ograničenje i nedostatak metafizičkog smisla koji su kod modernih najprisutniji. Osim toga, 'moderni svet', daleko od toga da predstavlja privilegovano stanje, nije drugo do jedna pojava, jedna među mnogim kulturama; i sama mogućnost okončavanja u tako iznenađujućim, tako infantilnim iluzijama — osvedočava, sa paradoksom, apsolutnu slobodu duha.«[8]

Dakle, spoznajući i odbijajući idealističke formule jastva, koje ograničavaju i degradiraju ljudske mogućnosti, Evola je izgradio model «Apsolutne individue« koja se manifestuje pre i iznad svakog »percipiranja«, «postavljanja« ili »stvaranja« apsolutnom slobodom, voljom i vladanjem, širom horizonata univerzalnih magnituda, dakle Svega. Tu su sadržani apsolut i suprotnost, Ja i ne-ja, po formuli *coincidentia oppositorum*. Evolina pozitivna kritika idealizma i model «Apsolutne individue» osporavaju zapravo celokupnu istoriju filozofije postojanja, rehabilitujući antički smisao filozofije, koji se prevashodno sastojao u prevladavanju sveta postojanja i poznaji inteligibilnog sveta večnih izvesnosti. Jasno je da spoznaja «Apsolutne Individue« implicira prevazilaženje filozofije, kao discipline »ljubavi za znanjem«, i osvajanje znanja metafilozofskog statusa. Potom, takva spoznaja iziskuje i potvrđivanja kroz postvarenja apsolutne slobode, volje i vladanja. Konkretne manifestacije svog idealnog modela Evola je otkrio u načelima i formulama, ustanovama i oblicima metafizičke Tradicije indoevropskih kultura.

Povratak paganstva

Izloženo »otkriće« postavlja nam temeljno pitanje: kako i zašto je Evola prepoznao »Apsolutnu individuu« u svetu Tradicije, kako je moguće pomiriti model lišen svih zakona i oslobođen od svih obaveza, veza i ograničenja — sa Tradicijom koju odlikuju najstrože i najteže discipline ljudskog materijala,

7 Julius Evola: *Teoria dell'Individuo assoluto*, Torino 1927.

8 Julius Evola: *nav. delo.*

saobrazne najvišim ciljevima pokreta metafizičkog preobražaja i postvarenja čoveka? Izloženi paradoks može se predočiti i metaforično objasniti slikom središta uragana u kome vlada savršeni mir. Privid paradoksa iščezava pod svetlom znanja »božanskog« porekla i odgovarajuće prirode suverena indoevropske Tradicije, koje ujedinjuju transcendenciju i imanenciju i povezuju (poput rimskog *pontifexa)* Nebo i Zemlju, inteligibilni i senzibilni svet.

U tim vrhunskim figurama trodelne strukture zajednica i kultura indoevropske Tradicije, apsolutna sloboda i apsolutni autoritet nisu suprotstavljena svojstva već su dva različita aspekta jastva. Izvorno, *auctoritas* označava božansku stvaralačku moć.[9] Već i sama suverenska uloga stvaranja zakona, propisivanja disciplina i određenja puteva metafizičke realizacije čoveka i zajednice — podrazumeva posedovanje znanja i moći kojima takva pomoć nije potrebna. Odraze takve uloge srećemo u hijerarhijama nekih monaških redova i ezoterijskih društava Istoka i Zapada gde se polaganjem ispita najteže i najviše discipline stiče status oslobođen svih normi, jer su one tu izlišne, poput štaka zdravom čoveku.

Istovremeno sa filozofskim pregnućima, Evola je tragao za znanjima metafizičkih doktrina drevnih kultura Istoka i Zapada, kao da je svesno ili nesvesno pripremao uslove za kvalitativni preobražaj »Apsolutne individue», za njen »silazak iz usamljenih, apstraktnih i razređenih visina u konkretnost istorije, sa odgovarajućim prelazom koji se odnosi i na koncept moći«.[10] Na žalost, i Evolino iskustvo osvedočava da ne postoji direktan prelaz iz modernog sveta u svet Tradicije, iz tame haosa pod svetlost Reda, kako inače obećava grafički prikaz simbolizma *yin-yang* principa. Da bi čovek iz modernog sveta dospeo do sveta Tradicije — mora se probiti sam kroz međuprostor ili *interregnum,* ispunjen zavodljivim opsenama i pogubnim iskušenjima, surogatima i simulakrima metafizičkog znanja.

U savremenom dobu taj međuprostor je planetarni vašar pseudospiritualizma i pseudoreligioznosti, od masonskih loža i teozofskih kružoka do tezgi samozvanih gurua, koji očajanju obeznanjenih i obezdušenih masa prodaju magle i zvrčke krivotvorenih istočnjačkih tradicija. Sav taj melanholični spektakl za zasenjivanje prostote modernih ekonomskih životinja može se obuhvatiti i objasniti Špenglerovom definicijom »druge religioznosti« kao tipičnog simptoma dekadencije civilizacijskih ciklusa. Ipak, nikad u istoriji civilizacija «druga religioznost« nije bila toliko rasprostranjena i kobna kao danas, jer nikad čovek nije živeo u potpuno desakralizovanom svetu, kao što je moderni.

Po sili moderne sudbine, Evola je put ka Tradiciji morao krčiti potpuno sam, što objašnjava mnoga njegova posrtanja i kolebanja, najpotpunije osvedočena polemičkim spisom *Imperialismo pagano (Paganski*

---

9 Po katedri Emile Benveniste, »u najdrevnijim upotrebama, *augeo* ne označava čin uvećanja onog što postoji već čin proizvodnje, iz sebe; stvaralački čin koji izniče nešto iz plodnog terena i što je privilegija bogova ili velikih prirodnih sila a ne ljudi. Tajanstvene i moćne vrednosti počivaju u tom *auctoritas*, daru namenjenom manjini da izniče nešto i — doslovno — dovodi do postojanja« (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Pariz 1969). Osim toga, u sanskritu *ojah* i avestskom *aojah* označavaju prevashodno božansku snagu.

10 Julius Evola: *Il Cammino del Cinabro.*

imperijalizam), iz 1928. godine. Reč je o patetičnom pokušaju pozitivne kritike hrišćanstva, sa stanovišta pretpostavljene aktuelnosti »mediteranske tradicije«. Nepobitna je vrednost osnovnog pravca Evoline kritike, na liniji tradicije *paganitas,* od Kelsa, Plotina[11] i Julijana Imperatora, do Ničea, ali je sve ostalo puka nebuloza, počevši od pretpostavljene ograničenosti »mediteranske tradicije». Osim velikih praznina i izobličenja, Evoline evokacije elemenata *paganitas* osvedočavaju da je znanja sticao uglavnom iz »druge ruke«. U pitanju je masonska »ruka«, koju odaju brojni simptomi, od sinkretičke prirode izmišljotine zvane »mediteranska tradicija«, preko karakterističnog, »lunarnog« ili »hermafroditskog« duha krivotvorenja doktrina i simbola drevnih kultura, do aktuelno-političkih instrumentalizacija antihrišćanske kritike, uz zahteve da se progna jezuitski red i »apsolutno završi sa hrišćanstvom«.[12]

Manjkavosti tog spisa ističe i činjenica da je Evola, do kraja života, neumoljivo odbijao sve inicijative za nova izdanja.[13] Ipak, probijajući se ka svetu Tradicije kroz međuprostor ispunjen opsenama i iskušenjima, Evola je sticao dragocena saznanja i iskustva koja je potom izložio u nizu radova, počevši od *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo (Maska i lice savremenog spiritualizma).*[14] U pitanju je najprodornija kritika moderne »druge religioznosti«, kao lažne i perfidno programirane alternative vladajućeg materijalizma, u službi snaga subverzije tradicionalnih vrlina i vrednosti: od spiritizma, »psihičkih istraživanja« i Frojdove psihoanalize, preko teozofije i antropozofije, do kvazimisticizma (tipa Krišnamurti) i satanizma. Susreti sa eminentnim predstavnicima »operativne« masonerije i podložnosti odgovarajućim upućivanjima i manipulacijama — omogućili su Evoli duboke uvide u doktrinu i izrođavanja te tajne organizacije, zapravo jedne od prvih žrtvi subverzije koja je izopačila njenu prirodu i finalitete, pretvorivši je u sredstvo ostvarivanja političkih i lukrativnih ciljeva.[15]

Možemo da zaključimo da je iz *Paganskog imperijalizma* Evola zadržao i sačuvao samo osnovni, magistralni pravac istraživanja, upućen ka kulturama *paganitas,* kasnije spoznatim kao specifičnim delovima organona jedinstvene, indoevropske, Tradicije. Na tom putu ka svetu Tradicije Evola je presudnu pomoć stekao kroz iskustvo vođenja »Grupe Ur«, koja je okupljala slobodoumne duhove, upućene ka istom cilju. U pitanju je jedan primer preobražaja kvantiteta u kvalitet: sabiranje i kritičko poređenje sadržaja individualnih spoznaja odgovarajućih aspekata drevnih kultura Istoka i Zapada, omogućilo je širenje i produbljivanje pojedinačnih istraživačkih perspektiva, do uvida u organičnu pripadnost delova jedinstvenoj, indoevropskoj Tradiciji. Delotvornost »Grupe Ur« pokretala je i nadahnjivala ideja metafizičkog preobražaja čoveka, pa je težište njenog rada počivalo u domenu praktične akcije, u znaku *Opus*

11 Plotinova kritika hrišćanstva sadržana je, impli-citno, u pobijanju gnostičkih verovanja.

12 Julius Evola: *Imperialismo pagano – il fascismo dinnanzi al pericolo euro-cristiano*, Todi-Rim 1928 (VI). Niz elemenata tog izdanja, od masonskog vlasništva izdavačke kuće »Atanor« (koja je sedamdesetih godina došla pod kontrolu zloglasne lože »P2«), do simptomatičnog podnaslova (»fašizam pred evro-hrišćanskom opasnošću«), jasno osvedočavaju jedan zanimljiv pokušaj masonerije da posredstvom Evolinog dela podstakne u »fašizmu pokretu« anti-hrišćansku tendenciju.

13 Pisac ovih redova raspolaže samo jednim reprintom na kome nema oznaka novog izdavača.

14 Julius Evola: *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Rim 1971 (1932).

15 Julius Evola: *Scritti sulla massoneria,* Rim 1984.

transformationis. Rad grupe očitovao se, spolja, kroz izdanja mesečnih zbornika izvornih tekstova metafizičkih doktrina Istoka i Zapada, studija, komentara, i preporuka i ispovesti iz magijske prakse.[16] Smotre različitih aspekata Tradicije obuhvatale su ogromne horizonte, od alhemijskih traktata, preko mitraičkih rituala i Plotinovih propovedi do Budinih govora i Milarepinih himni.

Put akcije

Evolina intuicija postojanja jedinstvene Tradicije koja prethodi i nadvisuje sve potonje izvode — našla je potvrdu i najveći podstrek kroz dela Rene Genona, sa kojim je naš autor potom uspostavio veoma prisan i trajan intelektualni odnos. Ipak, Evola je daleko nadmašio Rene Genona jer je osvetlio i drugu, ništa manje značajnu polovinu »Primordijalne Tradicije«.[17] Saobrazno svojoj prirodi i odgovarajućim ograničenjima, Genon je osvetljavao samo puteve »kontemplacije«, dok je Evolin viteški duh spoznaje obuhvatio i puteve «akcije», pružajući integralnu viziju indoevropske Tradicije, prožete snagama i energijama »duhovne virilnosti«. Otuda se razlike između Evolinog i Genonovog dela mogu svesti na one koje uočavamo poredeći »solarne« i »lunarne« kulture. Upoređena sa Evolinom rehabilitacijom indoevropske tradicije, prožete iskonskim energijama »duhovne virilnosti« — Genonova rekonstrukcija »Primordijalne Tradicije« izgleda ne samo polovična, već i beznadežno beživotna, prožeta duhom klonulosti i melanholije, koji pasivno čeka kraj ciklusa moderne kulture i civilizacije, te obnovu »zlatnog doba«.

Izložena svojstva Evolinog viteškog duha su uslovila i odredila spoznajnu perspektivu koja se skoro potpuno razlikuje od moderne, uobičajene i »akademske«, premda je on rehabilitacije indoevropske Tradicije izvodio i pomoću najgušćeg rešeta naučne metodologije. Razlike između Evolinog i »akademskog« pristupa očituju se već samim doživljajem predmeta istraživanja. Za modernu »akademsku« svest predmeti istraživanja su poput nekih mrtvih stvari ili leševa, davno sahranjenih u dubinama nepovratne prošlosti. Zato »akademska« svest često nije u stanju da uoči ono što je bitno, dakle životnost sadržaja tradicija. Za Evolu, predmeti naučnih istraživanja su istorijski oblici manifestacija večnih formativnih i informativnih princpa koje on nastoji da spozna kao živu ili bar virtuelnu stvarnost, čije stvaralačke snage i energije valja probuditi, aktuelizovati i razvijati.

Razlike se očituju i na kvantitativnom nivou poređenja. Ako uporedimo Evolino kapitalno i naj-potpunije delo, *Rivolta contro il mondo moderno (Pobuna protiv modernog sveta),*[18] sa dometima, radijusima indoevropskih istraživanja tog vremena — opazićemo da ih Evolina vizija daleko nad maša.

---

16 Uz *imprimatur* Evole, izdavačka kuća »Bocca« objavila je 1955. zbornik-monografiju »Grupe Ur« pod naslovom *Introduzione alla Magia.* (Drugo izdanje «Mediterranee», Rim 1971).

17 O Genonovoj doktrini »Primordijalne Tradicije« videti u: Dragoš Kalajić: *Uvod u delo Rene Genona*, u Rene Genon: *Mračno doba*, Gradac, Čačak, 1987.

18 Julius Evola: *Rivolta contro il mondo moderno*, Rim 1969 (1934).

Evola je tada sagledavao indoevropsko jedinstvo ne samo u domenu jezika i drevnih mitologija, već i u svim ostalim značajnim poljima osvedočenja kultura, kroz čitavu istoriju. Mnoge njegove intuicije indoevropskog jedinstva potvrdila je, kasnije, katedra Žorža Dimezila, premda uz pomoć neuporedivo istančanije erudicije.

Evolina *Pobuna protiv modernog sveta* izvršila je kopernikanski preokret, svodeći istoricističku povest na organsku strukturu, pa je bitno uticala na delo Mirče Elijadea,[19] koji je pružio »prihvatljiviju« ali osiromašenu sliku sveta drevnih religija, redukujući različitosti na »materijalne« kategorije sličnosti, po cenu gubitka ili previda duhovnih suština.[20] Stoga Elijade nije mogao da potpuno izvede metod »unutrašnje« interpretacije predmeta spoznaje, odnosno uživljavanje u odgovarajući pogled na svet. Evolin »aktivizam« je taj metod izveo do krajnjih granica, što implicira potpuni preokret uobičajene, moderne spoznajne perspektive. Smisao tog preokreta Evola je savršeno jezgrovito izložio upravo u studiji *Metafisica del sesso (Metafizika seksa):* »Tradicionalni čovek je nastojao da otkrije u božanstvu tajnu i suštinu seksa. Za njega, pre nego sto su postojali fizički, seksualni polovi su postojali kao nadindividualne snage i kao transcendentni principi; pre nego što bi se pojavili u 'prirodi' postojali su u svetoj, kosmičkoj i duhovnoj sferi. . . Na takvoj osnovi pomenuto gledište istoričara religije treba preokrenuti: umesto da ljudski seks bude osnova za spoznaju onog što je realno i pozitivno u seksualno različitim, božanskim i mitološkim figurama — upravo sadržaj takvih figura pruža ključ za razumevanje najdubljih i univerzalnih aspekata seksa u muškarcu i ženi«.[21]

Budni um i rešeto naučne metodologie nisu dopuštali Evolinoj *forma mentis* da saobražava predmete spoznaje svojim htenjima, ali su se ona istrajno ispoljavala pri izborima ciljeva saznanja. U skoro svakom domenu sveta Tradicije Evola je prevashodno tragao pogledom za manifestacijama »duhovne virilnosti« na putevima akcije. Dobar primer takvog principa selekcije pruža *La dottrina del Risveglio (Doktrina Buđenja)* koja je stekla najviše priznanje «Pali Society«, akademskog instituta za istraživanje budizma. Evolin uvid u izvorne tekstove budizma polarno odstupa od uobičajenih i preovlađujućih, koji Budinu doktrinu svode na jedan oblik kvijetizma.

Evolina katedra osvetljava prvobitni i suštinski smisao učenja princa Sidarte: poziv na buđenje i preduzimanje metafizičkog puta borbe, poziv upućen viteškoj manjini, u posedu odgovarajućih kvalifikacija duha i tela, dakle »duhovne virilnosti«. Princ Sidarta poziva na veliko uspravljanje iz bramanističkog izrođavanja, na probijanje zidova samozatočeništva devirilizovanog duha u svetu iluzija i strahova, na povratak magistralnom putu etosa mišljenja i akcije vedske tradicije. Po Evoli, širenje doktrine buđenja izvan

---

19 Mirča Elijade recenzira Evolinu *Rivolta contro il mondo moderno* u listu »Vremea«, br. 382, od 31. marta 1935. O susretu Eliadea i Evole u Bukureštu, 1937. godine videti u: Mircea Eliade. *Fragments d'un journal* II, Pariz 1981. Lik Julijusa Evole prepoznatljiv je u ličnostima nekih romana Mirče Elijadea, poput »doktora J.E.« (*Segreto del dottor Honigberger*, Milano 1986). O odnosima Evole i Elijadea videti u: Claudio Mutti: *Mircea Eliade e la Guardia di fero*, Parma 1989.

20 Mircea Eliade: *Traité d'Histoire des Religions,* Pariz 1947.

21 Julius Evola: *Metafisica del sesso*, Rim 1969 (1958)

okvira viteške elite izazvalo je i podsticalo procese dekadencije i izobličavanja originalnog smisla do neprepoznatljivosti. Na tim istorijskim strminama dekadencije, budizam se izmetnuo u suprotnost prvobitnosti, u kvijetizam, moralizam i banalni pacifizam, preuzimajući, usput, balaste nakaznosti folklora tropske fantazije. Tek zen-budizam, kao doktrina samuraja, energično ispravlja tu parabolu i rehabilituje, kroz nove oblike, originalni smisao borbenog učenja princa Sidarte: »Zen ne predstavlja 'dalekoistočnu anomaliju' budizma, kako neki misle, već upravo obnovu potreba koje su dale život prvobitnom budizmu, nasuprot spekulacija i predbudističkog, bramanskog, rituala. U izvesnom momentu, sa izmenjenim terminima, pojavio se i u budizmu fenomen raspadanja, skolastičke formalizacije i oživljavanja tradicionalističkog rituala, koji se manifestovao u postvedskoj Indiji. Zen je energična reakcija protiv svega toga, a takva reakcija bila je svojstvena i originalnom budizmu. Zen ne zeli da zna za spekulacije, kanonske rasprave, rituale i religiozna bulažnjenja. Prkosi ikonoklastijom. Ne raspravlja, kao Nagarđuna, o transcedentnim istinama, već hoće da stvori, posredstvom direktne akcije, uslove za njihovo postvarenje.«[22]

Evolin princip selekcije možda najiziazitije osvedočava njegov pristup tantričkoj tradiciji, koja izvesno potiče iz pre-arijskih kulturnih slojeva, čije sadržaje ona obnavlja u perspektivi revanšističkog, protivarijskog pokreta. Razumljivo je što takav pokret mobiliše strasti domorodačke većine, ali Evola opaža da mu pristupa i delotvorni pesimizam arijske manjine, te on osvetljava duboke razloge takvog, prividno paradoksalnog, izbora, valorizujući »aktivističke« aspekte učenja o upotrebi seksualnih odnosa za metafizičku realizaciju čoveka.[23] Bitni razlog pomenutog izbora Evola prepoznaje u metaistorijskim uslovima, odnosno u uslovljavanjima poslednjeg doba, *kali-yuga,* gde su svi ostali putevi metafizičke realizacije nedostupni, po sili opšte regresije, te čoveku preostaje jedino »najniže«, seksualno sredstvo samopreobražaja i spasa iz samsarskog »kruga nužnosti«.

Sa istim predodređenjem spoznajne optike Evola i u drugoj velikoj neindoevropskoj tradiciji, zvanoj »alhemija«, valorizuje prevashodno »kraljevski«, duhovno-virilni aspekt.[24] Evolini afiniteti našli su najbolje i potpuno gostoprimstvo, bez ikakvog ostatka otpora, u ciklusu evropskih motiva, legendi i epskih i romanesknih predanja o traganju za Gralom, simbolom herojsko-metafizičke realizacije viteškog čoveka.[25] Spregom neprevaziđene erudicije i nenadmašne intuicije, Evola nam je potpuno otkrio »misteriju« Grala, oslobađajući »telo svetlosti«, tog kapitalnog simbola evropske tradicije, od svih potonjih naslaga katoličke instrumentalizacije i manipulacije.

Sa Evoline nadistorijske tačke gledišta, gralski ciklus je poslednja velika mobilizacija i manifestacija suštinskih svojstava indoevropske Tradicije, koja je nadahnula niz pokreta uspravljanja evropskog čoveka, od katarskih zamkova, preko templarskog reda, pesništva zajednice «Fedeli d'Amore«, do gibelinske milicije i njenog ideala rehabilitacije univerzalne Imperije.

---

22 Julius Evola: *La Dottrina del Risveglio*, Milano 1973 (1943).

23 Julius Evola: *Lo Yoga della potenza,*Rim 1972 (1947, pod naslovom *L'Uomo come Potenza).*

24 Julius Evola: *La Tradizione Ermetica*, Rim 1971 (1931).

25 Julius Evola: *Il Mistero del Graal.*

Pobuna protiv modernog sveta

Već i sama metapolitička svrha traganja za Gralom — *restauratio e continuano* imperije, čiji je legitimni vladar paralisan ili onemoćao — osvedočava svest o dekadenciji vlasti i odgovarajuće tradicije. Kao da je vidovito prozrela istorijske strmine opadanja Evrope i zapadanja principa vlasti na ravan trećeg i četvrtog staleža — ta svest je prizivala preostale snage i energije na okup i obnovilačku akciju nasuprot struje istorije: »To buđenje herojske tradicije, vezane za ideju univerzalne imperije, moralo je, neminovno, izazvati neprijateljske snage i dovesti do sukoba sa katolicizmom. Istinski razlog zbog koga je Crkva bila uporni protivnik Imperije bilo je instinktivno osećanje verodostojne prirode snaga koje su osvajale teren iza spoljnih oblika viteškog duha i gibelinske ideje. Dok je na drugoj strani, među braniocima Imperije, zbog kompromisa, protivurečnosti i neodlučnosti, kojih se ni Dante nije mogao osloboditi, odgovarajuća vest bila samo delimično prisutna — instinkt Crkve, u tom pogledu, bio je nepogrešiv. Otuda potiče i drama srednjevekovnog gibelinstva, velikog viteštva i osobito templarskog reda.«[26]

Obdarenom čitaocu su dovoljni i navedeni redovi da nazre konačni smisao istraživanja gralskih, gibelinskih i templarskih motiva, koji Evola obelodanjuje na kraju svoje studije: »Razumeti i živeti takve motive znači stupiti u polje nadistorijske stvarnosti, pa tim putem postupno dosegnuti i uverenje da nevidljivi i neosvojivi Centar, suveren koji treba da se uzdigne te i sam osvetnički i obnoviteljski heroj, nisu maštarija mrtve i manje-više romantične prošlosti, već su istina onih koji se danas jedini legitimno mogu zvati živim.«[27]

Ipak, tu istinu »onih koji se danas jedini legitimno mogu zvati živim« nije moguće dublje i potpunije proniknuti bez spoznaje Evolinog sveobuhvatnog pogleda na svet i istoriju, koji predočava njegovo kapitalno delo, Pobuna protiv modernog sveta. U pitanju je jedinstveni primer pozitivne kritike moderne kulture i civilizacije, dakle primer »pobune« koji se zasniva na vanmodernim ili nad-modernim principima vrlina i vrednosti, sadržanih u svetu Tradicije. Da bi objasnio principe i razloge »pobune«, Evola je stvorio takođe jedinstvenu morfologiju istorije, poslednji veliki poduhvat takve vrste u Evropi pred svetom nastajanja i nestajanja, posle preduzeća Hegela, Marksa, Ničea, Danilevskog, De Mestra, Špenglera i Tojnbija. Evolina morfologija ujedinjuje »linearnu« i »cikličnu« strukturu istorije, ali prva tu ima, suprotni, regresivni pravac i smisao, saobrazno opštetradicionalnoj doktrini »četiri doba«, dok druga povezuje niz kulturnih i civilizacijskih organona, otkrivajući nam jedinstveni marš Indoevropljana, od praistorije ka nadistoriji.

Delo se sastoji iz dva tematska dela: prvi je posvećen »svetu Tradicije« a drugi opisuje »genezu i lice modernog sveta«. U prvom delu Evola otkriva osnovnu strukturu Tradicije i njena bitna čvorišta, počevši od karaktera suverenske funkcije i metageografskog simbolizma severnog pola, prazavičaja Indoevropljana i ishodišta njihovih migracija i osvajačkih pokreta. Slede poglavlja: »Zakon, Država, Imperija«, »Misterija rituala«, »O primordijalnom karakteru patricijata«, »O duhovnoj virilnosti«, »Dva puta sa one strane smrti«, »Život i smrt civilizacija«, »Inicijacija i konsakracija«, »O hijerarhijskim

26 Julius Evola: *nav. delo.*
27 Julius Evola: *nav. delo.*

vezama između suverenstva i sveštenstva«, »Univerzalizam i centralizam«, »Duša viteštva«, »Doktrina četiri kaste«, »Razdvajanje tradicionalnog duha. Askeza«, »Veliki i mali sveti rat«, »Igre i pobede«, »Prostor — vreme — zemlja«, »Muškarac i žena« i »Slabljenje superiornih vrsta«.

U svakom poglavlju, tkivo izlaganja sadrži i trezor uzoraka manifestacija formativnog i informativnog principa određenog čvorišta struktura sveta Tradicije, preuzetih iz najšireg obzorja nasleđa, od drevnih kosmogonija i mitologija, preko metafizičkih doktrina i religijskih svetih knjiga, do legendarnih ili istorijskih primera indoevropskog etosa mišljenja i akcije. Dakle, intuicija sa kojom Evola sagledava i rehabilituje svet Tradicije počiva i na jedinstvenoj erudiciji, neprevaziđenih razmera. U pitanju je erudicija koja obuhvata sve magnitude indoevropskog marša, od vedske do edske tradicije, od praistorije do naše savremenosti, finalnog perioda *kali-yuga*.[28]

Spregom erudicije i intuicije Evolin pogled suverenski prevladava sve granice kultura i civilizacija, otkrivajući strukture jedinstvene Tradicije, kroz koje prosijavaju večni formativni i informativni principi. U tom svetu Tradicije, dotkrine i religije, društveni poreci i hijerarhije, zakoni i ustanove, oblici i reči, nauke i umetnosti — potiču iz jedinstvenog metafizičkog korena, a njihove specifičnosti i raznolikosti, blizine ili udaljenosti od idealnog Centra odražavaju raznovrsnosti uslova manifestacija i odgovarajuća uslovljavanja. Evolin pogled obuhvata i raspone tih uslovljavanja, od karaktera ciklusa i doba, do kvaliteta ljudskog materijala. U svim vremenima i prostorima sveta Tradicije, borba za sakralizaciju prostora suzbija ili »proždire« sile vremena. Reč je o borbi ljudske plemenitosti na strani bogova, odnosno kosmičkih sila i energija, za postvarenje Reda i živototvorne hijerarhije u ovoj areni univerzuma — protiv Haosa i entropije, *aequitas* i *aequalitas*.

U drugom delu *Pobune protiv modernog sveta,* u opisu »geneze i lica modernog sveta« prethodi istorija Tradicije, pod svetlom opštetradicionalne doktrine »četiri (regresivna) doba«, kojoj je posvećeno prvo poglavlje. Slede poglavlja »Zlatno doba«, »'Pol' i hiperborejsko sedište«, »Severnoatlantski ciklus«, »Sever i Jug«, »Civilizacija Majke«, »Ciklusi dekadencije. Herojski ciklus«, »Tradicija i antitradicija«, »Zapadni herojsko-uranski ciklus«, »Sinkopa zapadne tradicije«, »Prenos Imperije. Gibelinsko srednjovekovlje«, »Sumrak srednjovekovne ekumene. Nacije«, »Irealizam i individualizam«, »Regresija kasta«, »Nacionalizam i kolektivizam« i «Ciklus se zatvara«.

Po Evropi, »ciklus se zatvara« u znaku dominacije američke i sovjetske pseudokulture i »civilizacije«, koje su samo »dva lica jedne iste stvari«, dakle nihilizma. »Ali, iza jedne kao i iza druge 'civilizacije', iza jedne kao i iza druge sile, ko vidi prepoznaje jednake simptome pojave 'Zveri bez Imena'. Uprkos tome, ima onih koji se zamajavaju idejom da je američka 'demokratija' lek protiv sovjetskog komunizma, alternativa takozvanog 'slobodnog sveta'. Obično se prepoznaju opasnosti kada one imaju oblik brutalnog, fizičkog, spoljnog, napada; ne prepoznaju se kada dolaze iznutra. Evropa odavno trpi uticaj Amerike, odnosno izopačenja vrednosti i ideala koje je svojstveno severnoameričkom svetu. U pitanju je jedna vrsta fatalnog protivudara. Kao što

---

28 Videti dodatak u *Rivolta contro il mondo moderno*, pod naslovom *»Sull'età oscura«* (»O mračnom dobu«).

je već neko tačno opazio, Amerika nije drago do 'krajnji Zapad', potonji razvoj, do apsurda, osnovnih tendencija moderne zapadne civilizacije. Nije moguć istinski otpor tamo gde se ljudi pridržavaju principa takve civilizacije i iznad svega tehničkih i proizvodnih opsena. Dakle, razvojem tog ubrzavajućeg uticaja može se desiti da se pri zatvaranju kandže, sa Istoka i sa Zapada, oko Evrope — koja je, lišena već svake istinske ideje, posle drugog svetskog rata, izgubila i politički rang autonomne i hegemonističke svetske sile — čak ni ne oseti smisao kapitulacije. Konačni slom možda neće imati ni figure tragedije«.

Jahati tigra

Pred takvom perspektivom budućnosti šta da čine »oni koji se danas jedini legitimno mogu zvati živim«? Mnogo vremena pre nego što su se pojavili pokreti dekulturizovanih mladih generacija nezadovoljstva, upućeni Istoku, sa iluzornim nadama da će tamo naći spasilačka znanja i prosvetljenja — Evola je ubedljivo razobličio takve opsene.[29] Uočio je, pre svega, da savremeni Istok ne raspolaže valjanim odbranama od nihilizma Zapada jer bi uprotivnom prvo sebi pomogao i odoleo *Last but not least,* upravo svetlo istočne doktrine *kali-yuga* otkriva da će Zapad, prednjačeći na putevima regresije, prvi dosegnuti kraj ciklusa i stoga prvi ući u novi ciklus, u novo »zlatno doba«.

Usvajanje doktrine »četiri doba« nalaže našem pitanju posebno uslovljenje odgovora. Reč je o uslovljenosti neumitnosti regresije koju ta doktrina definiše. Dakle, nije moguće zaustaviti proces, niti je moguće obuzdati rastuću silu nihilizma čija se svetska akcija ubrzava. Ali »oni koji se danas jedini legitimno mogu zvati živim« poseduju takvo svojstvo vernošću sopstvu, odnosno etosu mišljenja i akcije Tradicije. Premda su sa metaistorijske tačke gledišta svi otpori nihilizmu uzaludni, njihova je dužnost da misle i deluju saobrazno etici sopstva, bez obzira na ishode, po formuli herojskog kategoričkog imperativa: »si fractus illabatur orbis, impavidum efrimet ruinae«.[30]

U sukobu spoljnjeg, nihilističkog, i unutrašnjeg, plemenitaškog determinizma, Evola jedini »ustupak« čini u domenu strategije otpora, predlažući njeno saobražavanje uslovima, po dalekoistočnoj formuli akcije zvane »jahati tigra«: »Kada se ciklus civilizacije okreće kraju, teško je nešto postici odupiranjem, direktnim suprotstavljanjem snagama u pokretu. Struja je presnažna i obara sve pred sobom. Bitno je ne biti impresioniran prividnim svevlašćem i trijumfom snaga epohe. Te snage, s obzirom da su lišene svake veze sa bilo kakvim superiornim principom, imaju, u krajnjoj liniji, odmereni lanac. Dakle, ne treba se fiksirati za sadašnjost i za bliske stvari, već treba imati u vidu i uslove koji će se pojaviti u jednom budućem vremenu. Stoga princip koji treba slediti može biti onaj što nalaže puštanje slobodnog toka snaga i procesa epohe, ali držeći se postojano i spremno za intervenciju kada 'tigar, ne mogavši da napadne onog ko ga jaše, bude umoran od trka'«.[31]

Sa izmenjenim terminima, istu strategiju predlažu Jinger i Hajdeger koji su, uz Evolu, najdublje istražili ishodišta i moguće krajnje domete nihilizma.

29 Julius Evola: *Introduzione*, u Rene Guénon: *La crisi del mondo moderno*, Rim 1953.
30 »I ako se zdrobljen sruši svet – (on) će stajati uspravan među ruševinama« (Horacije)
31 Julius Evola: *Cavalcare la tigre*, Milano 1973 (1961).

Uzvraćajući Jingerovom rođendanskom daru, traktatu o nihilizmu, koji sadrži i predlog strategije otpora, Hajdeger odgovara: »Potpuno se slažem sa Vama kada ukazujete na nužnost da se izvori netaknutih energija puste da izbiju i da treba pribeći svakom sredstvu radi održanja 'u vrtlogu nihilizma'«.[32] Oba traktata se slažu u zaključku da je svaki »konzervativni« otpor nihilizmu uzaludan i da je jedina alternativa upravo »ubrzavanje« nihilizma, »iskušavanje ogromne snage ničega« (Jinger), »okupljanje u njegovoj suštini« (Hajdeger).[33]

Ako izuzmemo uzgredni obol psihizmu krajnjeg nepoverenja u ljudske snage (»sad nas samo neki bog može spasti«), Hajdeger veruje da su jedino moći ljudskog mišljenja sposobne da prevladaju nihilizam, razotkrivajući njegovu izvornu suštinu, sadržanu već u Platonovoj metafizici. Ali za prevladavanje nihilizma neophodno je i »drugo počinjanje« koje je Hajdeger osvetlio razmatrajući mogućnosti izbavljenja jednog naroda iz «dekadencije»: »Da bi se jedno počinjanje ponovilo, ne treba vratiti sebe unazad sebe, kao u nešto prošlosti, koje je poznato i koje iziskuje imitaciju — već treba učiniti da to počinjanje otpočne *još originalnije* (još prvobitnije), sa svim onim zbunjujućim, mračnim i izvesno zlim, što verodostojno počinjanje implicira«.[34] Tu idealnu poziciju za »drugo počinjanje«, koja je bliža nevidljivom formativnom i informativnom principu od svih poznatih istorijskih »prvobitnosti«, Ernst Jinger zove »divljinom« *(Wildnis).* Po Jingeru, nihilizam ce biti prevladan i iscrpljen ako elite uspeju sačuvati oaze slobode, oaze »divljine« od napada pustinja Levijatanovog sveta. Ali sudbina se odlučuje u sopstvenim grudima: »U sopstvenim grudima: tu počiva, kao nekad u Tebaidi, središte svake pustinje i propasti. Tu je pećina ka kojoj guraju demoni. Tu svako, bez obzira na uslove i rang, vodi sam i lično svoju borbu.«[35]

U Evolinom delu prisutne su obe perspektive otpora nihilizmu, ali on težište borbe prepoznaje u ideji nove elite: »Od suštinskog je značaja da se oblikuje elita koja će u sabranoj intenzivnosti definisati ideju, intelektualnom strogošću i apsolutnom nepopustljivošću, ideju zbog koje postoji udruženost, i koja ce tu ideju afirmisati iznad svega u obliku novog čoveka, čoveka otpora, čoveka uspravnog među ruševinama. Ako bude dato da se prevaziđe ovaj period krize i iluzornog poretka — samo takvom čoveku pripada budućnost. Ali ako sudbinu — koju je moderni svet sam sebi stvorio i koja ga sada razara — ne bude bilo moguće obuzdati, kod takvih premisa unutrašnje pozicije biće održane: u svakom slućaju, ono sto bude moguće ućiniti biće ućinjeno. Mi pripadamo onoj otadžbini koju nijedan neprijatelj nikad neće moći da osvoji, niti da razruši.«[36]

Toj otadžbini »pripada se po pravu rođenja koje je različito od fizičkog, po pravu dostojanstva koje je različito od svih na svetu. Ona ujedinjuje u neraskidivom lancu ljude koji mogu izgledati rasuti po svetu, u prostoru, vremenu i nacijama«.[37]

---

32 Martin Heidegger: *Über »Die Linie«*, u *Freundschaftliche Begegnungen*, *Festschrift für Ernst Jünger zum 60*. Geburstag, Frankfurt 1955. Odgovor na: Ernst Jünger: *Über die Linie*, u *Anteile*. *Martin Heidegger zum 60. Ge-burstag*, Frankfurt 1950.

33 Evoline kritike Hajdegerove filozofije u *Cavalcare la tigre,* XV.

34 Martin Heidegger: *Introduction à la Métaphysique*, Pariz 1967, Pariz 1967.

35 Ernst Jünger: *nav. delo.*

36 Julius Evola: *Orientamenti*, Rim 1971 (1950).

37 Julius Evola: *Il mito del sangue*, Milano 1937.

U prašini političke arene

Pomenute razlike između Genonove i Evoline prirode, očitovale su se i prema profanom, politizovanom, svetu. Genonova isključiva posvećenost putevima kontemplacije održavala ga je na pouzdanoj distanci od arene političke borbe. Evolin put akcije, izvesno, nije mogao zaobići prašinu te arene, niti izbeći odgovarajuća iskušenja. Poput mnogih velikana evropske kulture XX veka — od Hajdegera, Đentilea, Jingera i Šmita, do Hamsuna, Paunda, Eliota, Bena, Malapartea, Selina, Brazilaka ili Drije la Rošela — i Evola je video u pokretu »fašizama« neke mogućnosti pozitivnih odgovora na izazove krize modernog sveta. Na ovom mestu izlaganja otvara se posebni aspekt Evolinog dela koji prevazilazi okvire našeg zadatka te ćemo za sada pružiti samo osnovne orijentire mogućim pitanjima.

Pre svega, političkim pitanjima odgovaramo potpunim odbacivanjem uobičajene spoznaje perspektive koja učešća u »fašizmima« posmatra retrospektivnom optikom, sa tačke gledišta 1945. godine, dakle *post factum*. Takva naopaka perspektiva i optika opterećuje »saputnike« i pristaše »fašizama« katastrofalnim ishodima pokreta koje oni, u vremenima angažmana, nisu mogli ni slutiti a kamoli želeti. Takav pristup služi jedino interesima da se kriminalizuju velikani evropske kulture i da se njihova dela proskribuju, a nikako ne pruža odgovor na pitanja o razlozima njihovih »fašističkih« izbora.

Pri istraživanju tih izbora treba imati u vidu i razliku između »fašizma režima« i »fašizma pokreta«, kako savetuje autoritativni istoričar Renco de Feliće. Uobičajena istraživačka perspektiva prečesto a pogrešno pretpostavlja da i »fašizmi«, poput »komunizma«, poseduju jedinstvenu referencijalno-ideološku strukturu. Za razliku od »komunizama«, koji jedinstveno usvajaju doktrinu oličenu Marksovim *Kapitalom* i *Manifestom* (razlikujući se u domenu interpretacija) — »fašizmi« ni pojedinačno, a kamoli skupno, ne poseduju takvu zajedničku i obavezujuću doktrinu. Svaki »fašizam« je zapravo amorfni i dinamični skup različitih, pa i sasvim suprotnih težnji i ideja, programa i tendencija i tradicija, od krajnje levice (»boljševičkog nacizma«), do krajnje desnice. U galeriji velikana evropske kulture XX veka koji su podržavali »fašizam«, rečenu levicu najbolje reprezentuje Drije la Rošel, sledbenik Dorioa, bivšeg lidera francuskih komunista. Ideje Julijusa Evole odgovaraju, *grosso modo,* poziciji takozvane »konzervativne revolucije«, oko koje su se okupljali zagovornici obnove legitimističke monarhije i atentatori na Hitlera.

Svodeći bilans Evolinog odnosa spram fašizma na najjezgrovitiju formulu, možemo zaključiti da je on bio dvosmislen ili dvostran. Taj odnos bio je pozitivan prema nekim virtualnostima »fašizma pokreta«, a uglavnom negativan prema aktuelizacijama »fašizma režima«. Prvi tip odnosa manifestuje se u *Paganskom imperijalizmu,* dakle šest godina posle uspostavljanja fašističkog režima: »Bilo to dobro ili zio, fašizam je dobio svoje *telo*. Ali *to telo još uvek nema svoju dušu*. I ta duša — superiorni čin koji može da ga opravda, integriše, uzdigne stvarno na noge kao *princip* protiv cele Evrope — ta duša, kažemo, može da ga ostvari samo sa radikalnim, dubokim, apsolutnim preokretom, sa novim skokom napred, upravo u pravcu koji je suprotan *poburžijavanju,* koje već počinje da ga prožima...«

Evola je u fašizmu video mogućnost ostvarenja jednog ideala države koji

su, pod različitim oblicima i terminima, ispovedali mnogi eminentni predstavnici aristokratsko-sakralnog pogleda na svet, od Platona, preko Fridriha II i Dantea, do kontrarevolucionara, poput De Mestra ili Donosa Kortesa. Nepokolebljivo veran toj tradiciji u domenu politike ili metapolitike, Evola je sa odgovarajućeg stanovišta video u »fašizmu režima« totalitarizam demosa, izveden revolucijom »sa dna«, umesto »sa vrha«. Svi njegovi politički tekstovi iz tog vremena teže da »rektifikuju« fašizam, kritikujući njegovu stvarnost i predlažući alternative. Naravno, takvi pokušaji bili su sasvim zaludni, ne ostavljajući drugog traga u stvarnosti izuzev denuncijacija za »antifašizam« i odgovarajućih podozrenja »nomenklature«, uz povremene, prećutne proskripcije. Izlišno je dodati da je za profesionalne »antifašiste« Evola bio i ostao »notorni fašista«.

Tek je prestrojavanje fašizma na pozicije rasističke politike otvorilo jedinu mogućnost direktnog uticaja Evole, s obzirom na njegove kvalifikacije u tom domenu, koje su daleko prevazilazile i najviše domete obaveštenosti režimskih ideologa. Kvalifikacije je upotpunio proučavajući rasističke doktrine za račun izdavačke kuće »Hoepli«, koja mu je poručila studiju. Evolina studija *Il mito del sangue (Mit krvi)* je sintetički prikaz svih modernih doktrina rase, od Fihteove, De Gobinoove i Čemberlenove, do Klausove, Rozenbergove i Ginterove. Usledila je knjiga *Sintesi di dottrina della razza*[38] *(Sinteza doktrine rase),* u kojoj Evola kritikuje materijalističku osnovu modernih rasizama i predlaže sopstvenu teoriju, u znaku primata duhovnog aspekta i odgovarajućeg, univerzalnog tipa čoveka koji transcendira sve postojeće rasnoantropološke kategorije i granice.

Evolina teorija privukla je veliku pažnju i naklonost Musolinija, verovatno silom rivalstva prema Hitleru, odnosno nacionalsocijalizma i odgovarajućeg rasizma. Ali, poslovično povodljivi Musolini brzo je povukao svoj *imprimatur* sa Evolinog dela, pod pritiskom klerikalnih snaga i domaćih »rasista«, čije je groteskne fantazije o nekakvoj »italijanskoj rasi« Evola izvrgao ruglu, ugrožavajući im autoritet i režimski položaj. Tako je jedina mogućnost direktnog Evolinog uticaja na zvaničnu politiku »fašizma režima« bila brzo i lako osujećena.

I prema takozvanom »jevrejskom pitanju« Evolin pogled je značajno odstupao od linije ortodoksnog, materijalističkog rasizma, razvijajući sugestije sadržane u Vajningerovom osvrtu na jevrejstvo.[39] Po Evoli, moderno, sekularizovano jevrejstvo, otuđeno od sopstvene tradicije silom spoljnih uslovljavanja, bilo je prva žrtva i postalo medijum subverzije.[40] U studiji o položaju Jevreja pod fašizmom, Renco de Feliće svrstava Evolu među one retke duhove »koji su, preduzevši jedan put znali da ga pređu sa dostojanstvom i čak ozbiljnošću, nasuprot mnoštva koje je izabralo put laži, uvrede, potpunog odbacivanja svake kulturne i moralne vrednosti.»[41]

Iskustva odnosa sa »fašizmima« Evola je sabrao i izložio u obliku veoma originalne interpretacije tog fenomena, pod indikativnim naslovom: »Fašizam

38 Julius Evola: *Sintesi di dottrina della razza,* Milano 1941.

39 Otto Weininger: *Pol i karakter (poglavlje »Jevrejstvo«), Beograd, 1986.*

40 Julius Evola: *Tre aspetti del problema ebraico*, Rim 1973.

41 Renzo de Felice: *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino 1961.

viđen sa desna«.[42]

Post scriptum

U suštini, izuzimajući društvo Tradicije, koje podrazumeva samo dužnosti i odgovornosti, Evola je uvek i svuda bio sam, usamljen i uspravan čovek »među ruševinama«. Bio je tako usamljen i uspravan među ruševinama Beča pod bombama, jednog prolećnog dana 1945. Drugi su sklanjali živote u podzemna skloništa a on je ostao sam, izazivajući sudbinu, pod bombama, za radnim stolom, za pisaćom mašinom, spokojno slažući slova studije o masoneriji. Jedan šrapnel ga je pogodio u kičmu, oduzevši mu doživotno moć kretanja donjih udova. Ali udes ga nije nimalo izmenio, niti je ustuknuo sa izgubljenog mesta usamljenosti.

O toj Evolinoj usamljenosti svedoči njegov prijatelj i veliki majstor orijentalnih studija, Pio Filipani Ronkoni: »Usamljenost može biti divna ili bedna; sve zavisi od duha sa kojim se ona proživljava. Volim da sebi predstavljam Evolinu usamljenost slikom njegovog bečkog boravka, tokom rata: kada je, tokom najužasnijih avionskih bombardovanja, tišina između eksplozija bila protkana tik-takanjem njegove pisaće mašine, nad kojom je, ravnodušan spram okolnog loma, nastavljao da mirno radi. Ta vrsta usamljenosti, odbijanja silaska u sklonište gde su 'svi' — otkriva jednu spissitudo spiritualis što transcendira čak i doktrinu posredstvom koje je on izrazio sebe onima koji su, u stvari, hteli da čuju samo tišinu.«[43]

Reč je o onoj vrsti usamljenosti koju čovek svesno bira i živi i koja je osvedočenje njegove snage a ne manjkavosti. Žudimo za takvom usamljenošću kada se upućujemo planinskim vrhovima. Po Evolinoj oporuci, pepeo njegovog tela rasut je po glečeru vrha Monte Roza, leta 1974. godine. U vatri tela duh se oslobađa i odlazi — zna se gde.

Dragoš Kalajić

---

42 Julius Evola: *Il fascismo visto dalla destra,* Rim 1970 (1964).

43 Pio Filippani-Ronconi: *Julius Evola: un destino,* u *Testimonianze su Evola*, Rim 1973.